OPERE DI PAOLO CELESIA

SERIE FILOSOFICA

A CURA DI N. TURCHI DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

VOLUME VI.

APPUNTI

PER UNA

STORIA DELLE CAUSE FINALI

NELLA FILOSOFIA MODERNA

CON PREFAZIONE DI NICOLA TURCHI

ROMA

LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE

PIAZZA MADAMA, 19-20

1926

PREFAZIONE

Il problema delle cause finali, come ho rilevato anche altrove, ha occupato la mente eletta di Paolo Celesia subito dopo il passaggio dal positivismo ateo della sua gioventù tutta assorbita nello studio delle scienze naturali, allo spiritualismo cristiano che ha illuminato il resto della sua breve vita e consolato la sua morte.

Di questo problema egli ha esaminato nei numerosi Appunti, lasciati inediti e non ordinati al momento della sua immatura dipartita, tutti i lati: quello filosofico (vol. I, III, V), quello scientifico (vol. II), quello religioso (vol. IV) nei volumi della Serie Filosofica delle sue Opere, che hanno già veduto la luce.

Il volume presente (VI di quella Serie) contiene l'esposizione storica del problema finalistico attraverso l'esame degli scritti dei principali filosofi dell'epoca moderna, da Spinoza a Bergson.

La trattazione non è completa, non solo per la ragione generale che P. C. ha lasciato i suoi studi allo stato di semplici Note, ma anche perchè egli, avendo letto e fatto tesoro del volume di P. Janet su le cause finali, ha omesso, in genere, di esaminare gli scritti di quegli Autori il cui pensiero P. Janet espone nell'ampia Appendice dell'opera sua.

Il problema finalistico è uno dei problemi capitali della filosofia perchè dalla soluzione di esso acquista o perde di valore uno degli argomenti fondamentali della Teodicea. Naturalisti come Driesch, filosofi come Kant, psicologi come James, l'hanno trattato ciascuno dal suo punto di vista che P. C. espone ed esamina, in questo volume, alla luce della sua profonda convinzione teleologica materiata di scienza e ravvalorata dalla fede.

Ogni capitolo è indipendente dagli altri e sta da sè perchè P. C. ha preso i suoi appunti a mano a mano che intraprendeva la lettura di un Autore: appunti che egli forse si riservava di coordinare e condensare in vista di un'opera organica. Era ovvio, pertanto, distribuirli in due grandi sezioni: epoca prekantiana ed epoca postkantiana, disponendo in esse gli Autori secondo l'ordine cronologico. A Kant che divide le due epoche e che fu un convinto oppositore dell'argomento teleologico P. C. ha dedicato un apposito volume (il V), intorno al quale la critica si è già favorevolmente pronunziata. Perciò la trattazione relativa al filosofo di Koenigsberg è assai breve in questo volume.

Quantunque l'elenco dei filosofi esaminati non sia completo, si può facilmente rilevare che dei pensatori più in voga, che abbiano vòlto i loro studi al problema finalistico non manca nessuno, sicchè dalla lettura del volume lo studioso è in grado di farsi un'idea chiara e sufficiente del pensiero di coloro che hanno trattato l'appassionante problema; e dalle osservazioni che P. C. contrappone ai loro argomenti può ricavare le idee maestre della concezione teleologica di lui.

La quale difende la realtà obiettiva della visione finalistica contro il subiettivismo dei filosofi; la contingenza dell'ordinamento di natura contro il fatale meccanicismo

degli scienziati; la teleologia trascendente (al di là di quella empirica ammessa senza difficoltà da filosofi e da scienziati) la quale sola può spiegare adeguatamente il mirabile edificio cosmico, culminante nell' uomo fine della creazione, ed anello di congiunzione tra il finito e l'infinito, tra il creato e il Creatore.

Roma, Università, 1 marzo 1926.

NICOLA TURCHI.

PARTE PRIMA

DA SPINOZA A KANT

I.

BENEDETTO SPINOZA

(1632-1677)

SOMMARIO: § 1. Critica spinoziana dell'argomento finalistico e sua confutazione. — § 2. Soggettività dei giudizi morali, secondo Spinoza, in relazione alla libertà dell'arbitrio e al finalismo. — § 3. Di una obbiezione di Spinoza alla dottrina delle cause finali.

§ 1.

Critica spinoziana dell'argomento finalistico e sua confutazione.

Sopratutto nella Appendice alla proposizione XXXVI della Parte I dell'*Etica* Spinoza esprime le sue opinioni riguardo all'importantissima questione del valore dell'argomento teleologico.

« ...Poichè i pregiudizi, che ora prendo a indicare, dipendono tutti da questo solo che gli uomini suppongono che tutte le cose naturali, a somiglianza di essi stessi agiscano per un fine ed anzi ritengono che lo stesso Dio diriga tutte le cose a qualche certo fine: poichè dicono che Dio abbia fatta ogni cosa per l'uomo, e l'uomo... poi, acciochè questi gli prestasse un culto ».

E più sotto: « E questo pregiudizio si è talmente voltato in superstizione e sì profonde radici ha gettato nelle menti, che fu cagione che ciascuno con massimo sforzo si studiasse di comprendere e di spiegare le cause finali di tutte le cose. Ma mentre si studiavano di mostrare che la natura nulla fa in vano (cioè che non sia nell'utile dell'uomo) non sembrano aver provato altro se non che la Natura e gli Dei, a somiglianza del-

l'uomo, delirano. E guarda, ti prego, a qual punto abbian dovuto giungere! Tra tutti i vantaggi della Natura dovettero trovare non pochi mali, ossia tempeste, terremoti, malattie, ecc. e pertanto stabilirono che questi avvengono perchè gli Dei fossero irati delle offese lor fatte dagli uomini o dai peccati commessi nel culto di loro; e sebbene la esperienza giornaliera reclamasse e con infiniti esempi mostrasse che i beni ed i mali agli empi ed agli uomini pii egualmente toccano, non per questo desistettero dall'inveterato pregiudizio... Fu questa senza dubbio la ragione per cui stabilirono che i giudizi degli Dei superano di gran lunga l'umana intelligenza: e questo sarebbe stato per sè cagione per cui la verità in eterno sarebbe stata destinata a rimaner nascosta agli uomini, se la matematica, che concerne non già i fini delle cose ma solo la essenza e le proprietà delle figure, non avesse mostrata agli uomini un'altra norma della verità...

« ... Non molte parole si richiederanno per provare che la natura non si è prefissa alcun fine e tutte le cause finali altro non sono che finzioni umane. Credo infatti che questo già abbastanza sia evidente così dai fondamenti e dalle cause dalle quali mostrai trarre origine siffatto pregiudizio, come anche... da tutte quelle ragioni con le quali mostrai tutte le cose procedere da una certa eterna necessità e da una somma perfezione di Natura. Ora poi aggiungerò che questa dottrina della finalità soppianta del tutto la Natura. Infatti essa considera come effetto tutto ciò che è causa, e reciprocamente. Pertanto essa fa antecedente ciò che in Natura è susseguente. E finalmente rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo. Poichè... perfettissimo è quell'effetto che è prodotto immediatamente da Dio, ed una cosa invece è tanto più imperfetta di quante più cause ha bisogno per prodursi. Ma se le cose immediatamente prodotte da Dio, fossero state fatte perchè Iddio conseguisse il suo fine, allora necessariamente le ultime, in ragione delle quali le prime sarebbero state fatte, sarebbero le più eccellenti di tutte. E pertanto cotale dottrina toglie la perfezione di Dio: poichè se Dio opera per qualche fine, necessariamente appetisce qualche cosa, di cui manca. E sebbene teologi e metafisici distinguano tra fine di indigenza e fine di assimilazione, pure

confessano Iddio aver fatto tutte le cose per sè, e non per le cose da creare; poichè non possono assegnare, prima della creazione, nulla per cui Dio agisse, se non Lui medesimo; e pertanto son costretti a confessare che Iddio mancasse di quelle cose per le quali volle apparecchiare i mezzi, e che pertanto le abbia desiderate, come è per sè evidente. Nè qui è da tralasciar di notare che i seguaci di queste dottrine che vollero far mostra del loro ingegno nell'assegnar i fini delle cose, a provar questa loro dottrina portarono un nuovo mezzo di argomentazione con il ridurla non già all'impossibile ma all'ignoranza: ... Poichè se, ad es., da qualche altezza sia caduta una pietra sul capo di alcuno e lo abbia ucciso, in questo modo dimostreranno che la pietra sia caduta per uccidere l'uomo. Infatti se non fosse caduta, per volere di Dio, a tale scopo, come mai tante circostanze (spesso anche molte insieme vi concorrono) poterono concorrere a quell'evento? Forse risponderai: è avvenuto per questo che il vento è soffiato e che quell'uomo nello stesso tempo passava di là. Ma essi insisteranno: perchè il vento soffiava in quel tempo? perchè quell'uomo nello stesso tempo passava di là?

Se di nuovo tu risponda che il vento era sorto allora perchè il giorno precedente il mare ancora tranquillo aveva cominciato ad agitarsi, e che l'uomo era stato invitato da un amico, insisteranno (poichè al domandare non vi ha fine), perchè il mare fosse agitato e perchè quell'uomo in quel tempo fosse stato invitato, e così continuando non desisteranno dal domandar le cause delle cause, fino a che non ti sii rifugiato nella volontà di Dio, ossia nel rifugio dell'ignoranza.

Così ancora, allorquando considerano la struttura del corpo umano, si empiono di meraviglia, e poichè ignorano la causa di tanta arte, conchiudono che questa non è costrutta per arte meccanica, sibbene per arte divina e soprannaturale, ed è costituita in modo tale che una parte non leda l'altra.

Da ciò deriva che chi cerchi le vere cause dei miracoli e chi si studii di comprender le cose naturali siccome dotto, anzichè di meravigliarsene siccome stolto, si tenga in conto di empio e di eretico e venga proclamato tale da coloro che il volgo adora siccome interpreti della Natura e degli Dei. Poichè sanno che, tolta la ignoranza, vien tolto di mezzo lo stupore, ossia

l'unico mezzo di argomentare e di difendere la loro autorità. Ma ormai lascio queste cose e passo a trattare di ciò che in terzo luogo ho deliberato di trattare.

Dopo che gli uomini si furono persuasi che tutte le cose che succedono avvengono per loro, dovettero giudicare in ogni cosa quello essere precipuo che è ad essi più utile, e stimar in sommo grado eccellenti tutte quelle cose dalle quali essi maggior beneficio traevano. Onde dovettero formare queste nozioni con le quali spiegassero la natura delle cose, ossia il bene e il male, l'ordine e la confusoine, il caldo e il freddo, la bellezza e la deformità; e poichè si giudicano liberi, da ciò son nate queste nozioni: lode e vituperio, peccato e merito; ma queste ultime le spiegherò dopo aver parlato della natura umana; le prime invece qui brevemente. Poichè essi chiamano *buono* tutto che conduce alla salute ed al culto di Dio e cattivo tutto ciò che è a tali cose contrario. E poichè coloro che non comprendono la natura delle cose, nulla affermano di esse ma soltanto le immaginano e prendono la immaginazione per la intelligenza, pertanto credono fermamente essere Ordine nelle cose, ignari delle cose e della natura loro. Poichè se esse siano disposte in tal guisa che rappresentandocele mediante i sensi facilmente possiamo immaginarle e per conseguenza facilmente possiamo ricordarcene, diciamo che esse sono bene ordinate, e nel caso contrario le diciamo male ordinate o confuse. E poichè a noi son più grate che le altre le cose che facilmente possiamo immaginare, pertanto gli uomini preferiscono l'ordine alla confusione; quasichè l'ordine in natura fosse qualcosa al di fuori della nostra immaginazione; e dicono Iddio aver creato tutte le cose nell'ordine, e per tal modo, essi stessi ignari, attribuiscono immaginazione a Dio; a meno che forse non pretendano che Iddio provvedendo alla immaginazione umana abbia disposto le cose in tal guisa che esse potessero essere immaginate con la massima facilità; e neppure forse li tratterrà il notare che si trovino infinite cose che di gran lunga superano la nostra immaginazione e molte cose che confondono la medesima a cagione della sua debolezza. Ma di ciò basta.

Le altre nozioni poi, altro non sono che modi di immaginare, dai quali la immagniazione in vario modo è affetta, eppure dagli

ignoranti vengono considerate come precipui attributi delle cose; poichè, come già dicemmo, giudicano tutte le cose esser fatte per loro, e dicono la natura di alcuna cosa esser buona o cattiva, sana oppure putrida e corrotta a seconda che dalla medesima vengano affetti. Ad es., se il moto che i nervi ricevono dagli oggetti percepiti dagli occhi conduca a salute, gli oggetti dai quali esso è causato vengon detti *belli*, e quelli poi che destino un moto contrario, *brutti*... Quelle cose finalmente che muovono l'udito, vengon dette strepito, suono oppure armonia, delle quali l'ultima siffattamente fece delirare gli uomini che credettero Iddio stesso dilettarsi di armonia. Neppure mancano filosofi i quali siansi persuasi che i moti celesti conpongano un'armonia. Le quali cose tutte a sufficienza dimostrano aver ognuno giudicato delle cose a seconda della disposizione del cervello o avere piuttosto preso per cose le affezioni dell'immaginazione. Per il che non reca sorpresa... che tra gli uomini siano sorte tante controversie, quante ne veggiamo, e da queste finalmente lo scetticismo. Poichè, sebbene i corpi umani in molte cose si accordino, in molte cose differiscono, e pertanto ciò che ad uno pare un bene, ad un altro pare un male; ciò che da uno è giudicato ordinato, da un altro invece confuso. Infatti nella bocca di tutti è: *Quot capita tot sensus. Non minora cerebrorum quam palatorum esse discrimina:* sentenze le quali provano a sufficienza che gli uomini giudicano delle cose dalla disposizione del cervello e sono più atti ad immaginar le cose che a comprenderle. Infatti se essi le intendessero, ne sarebbero se non soddisfatti, almeno convinti, come lo prova la matematica.

Vediamo pertanto che tutte le ragioni per le quali il volgo suole spiegare la Natura, sono soltanto modi di immaginazione e non indicano la natura di alcuna cosa, ma soltanto la costituzione della immaginazione; e poichè han nomi come di enti esistenti fuori dell'immaginazione, io chiamo questi stessi enti non di ragione ma di immaginazione, e pertanto è facile respingere tutti gli argomenti che ci vengono opposti da simili ragioni.

Molti infatti sogliono argomentare così: Se tutte le cose derivano dalla necessità della perfettissima natura di Dio, donde tante imperfezioni in natura? Come, ad es., la corruzione delle cose fino al fetore, la deformità delle cose, fino a muover nau-

sea, la confusione, il malè, il peccato ecc. Ma, come testè ho detto, facil cosa è confutarli. Poichè la perfezione delle cose è da estimarsi unicamente dalla loro natura e potenza, nè le cose son più o meno perfette pel fatto di offendere ovvero dilettare i sensi dell'uomo, o da ciò che si confacciano alla umana natura ovvero ad essa ripugnino. A quelli poi che domandano perchè Iddio non abbia creato tutti gli uomini in modo tale che si governassero colla sola scorta della ragione, rispondo che ad Esso non mancò materia a crear tutte le cose dal sommo grado della perfezione fino all'infimo; o, per parlare più propriamente, che le leggi della sua Natura furono talmente ampie, da bastare a produrre tutte le cose che potessero essere concepite da qualche intelletto infinito, come ho provato nella Proposizione XVI.

Questi sono i pregiudizi che ho preso qui a notare. Se ancora restano alcune cose di tal farina, esse potranno da chichessia correggersi con un po' di meditazione ».

Per completare la esposizione di questi erramenti del grande filosofo citeremo la Proposizione XVI della prima parte dell'*Etica*:

« Dalla necessità della divina natura debbono conseguire infinite cose in modi infiniti (ossia tutte quelle cose che possono cadere sotto un intelletto infinito).

Dimostrazione: Questa proposizione dev'esser palese a chiunque, appena ponga mente a questo, che da una definizione data di qualsivoglia cosa, l'intelletto conchiude a più proprietà che da essa cosa (ossia dalla essenza di essa) necessariamente debbono seguire, e tante più, quanta più realtà è espressa dalla definizione, ossia quanta più realtà abbraccia la essenza della cosa definita. Siccome poi la natura divina ha attributi assolutamente infiniti, dei quali ciascuno esprime nel suo genere la essenza infinita, pertanto dalla necessità della stessa debbono seguir necessariamente infinite cose in infiniti modi (ossia tutte le cose che possono cadere sotto l'intelletto infinito) ».

Notevoli sono nelle pagine di Spinoza testè riportate i seguenti punti, che riferiamo, facendo seguire volta per volta la necessaria confutazione o le opportune critiche.

1) Dice dei propugnatori delle cause finali: si sforzano di mostrare che la natura nulla fa invano (cioè che non sia nell'utile dell'uomo).

Qui anzitutto Spinoza avrebbe dovuto, come richiede una leale investigazione filosofica, analizzare se nell'affermazione del finalismo qualcosa si trovi che meriti approvazione, e se la concezione finalistica esiga necessariamente il finalismo antropocentrico. Quanto poi all'aforisma che la natura nulla opera invano, rimando i lettori al commento esauriente che ne ho fatto altrove. Questo è un punto della controversia in cui la scienza ci porge nel meccanicismo armi efficaci contro gli stessi meccanicisti. Infatti la rigida uniformità della natura non può intendersi esecutrice del disegno finalistico se non per una progressiva approssimazione quasi di poligono a circolo. Sempre nello stesso ordine di natura anche normale dovranno restare delle areole di divergenza, vale a dire qualche piccola parte di natura, qualche angolo del mondo, in cui il meccanismo non si modelli con tutta la perfezione immaginabile *a priori* sull'ordine o schema finalistico. (Esempio: gli organi rudimentali e loro indefinita persistenza).

Ma per chi abbia pensiero profondo questa piccola divergenza è ricca di insegnamento, inquanto essa prova, appunto nel non perfetto combaciamento, la realtà di distinzione dei due ordini, e nel tempo stesso la facoltà che ha l'uomo di discernere quando un oggetto di natura sia totalmente teleologico e quando non sia: il che è argomento di forza immensa contro il preteso soggettivismo dell'ordinamento finalistico.

Infine Spinoza ha completamente (come tutti i filosofi prima e dopo di lui) misconosciuto un grande problema che verrebbe suggerito da tale aforisma, ossia investigare se, almeno nel corso normale della natura, possa tracciarsi una siffatta convergenza teleologica di tutte le vite verso una almeno presunta finalità di natura; e sopratutto prender di mira con profonda indagine le apparenti contraddizioni a tale affermazione. Sebbene il finalismo non si debba necessariamente porre in tale forma assoluta, pure esso mostrerebbe già il suo valore nella attitudine a suggerire investigazioni generali, portando a conclusioni non arbitrarie, perchè oggettivamente condizionate. Ciò è tanto più

degno di nota in quanto siffatta indagine permetterebbe di conoscere quanto sia vero che tutta la natura serva all'uomo; mentre per una concezione teleologica che non escludesse fini più alti, siffatta indagine non sarebbe conclusiva egualmente.

2) Dice Spinoza che poichè gli uomini videro i terremoti e svariati flagelli colpire egualmente gli uomini pii e gli empi, conchiusero, per salvare l'ordine finalistico, che i giudizi di Dio di troppo superano la ragione umana.

Anzitutto, di alcuni mali temporali la Scrittura dice che fossero inflitti siccome castighi, e ciò che rende questo credibile, anche per chi non accetti la autorità dei profeti che minacciavano tali castighi, era il susseguire essi castighi ad avvisi di uomini eletti per santità di vita. Ma Spinoza non sembra avvertire che, nella concezione finalistica, sarebbe da ricercar l'ordine finalistico anzitutto nella convergenza e moltitudine di fila di causazione in essa implicate, e non in qualche particolare defezione, anche spesso ripetuta, sebbene anche di questa possa (non necessariamente) invocarsi qualche ragione negativa (permissiva) oppure positiva di punizione.

In relazione a ciò si avverta che uno stesso argomento mentre ci dà materia a conclusioni pessimistiche relativamente alla mera natura, è nel tempo stesso una delle considerazioni più atte a porre in rilievo la realtà oggettiva dell'ordine finalistico nella natura stessa.

Ecco. Per rendere infelice un uomo basta la mancanza anche di una sola condizione, almeno se si intenda di una completa felicità naturale (talchè niun uomo può dirsi per questo aspetto completamente felice) ma per rendergli la vita appena tollerabile quante e quante condizioni armonicamente cooperanti si richiedono!

Non è dunque vero che la nostra mente sarebbe naturalmente incline a pronunciarsi pel finalismo, mentre molto più avvertiamo siccome dolori e disagi tutte quelle condizioni che mancano ad una nostra felicità, od anche solo ad un benessere fisico, di quel che non apprezziamo in tempo di benessere la moltitudine innumerabile dei fattori che contribuiscono al nostro bene, e ci sentiamo da ciò spinti a rivolgere un pensiero di gratitudine al Creatore.

Quanta sapienza in quel vero: che non mai si è tanto in grado di apprezzare un bene come quando lo si è perduto! Che significa ciò se non che il dolore di esserne privati ci è il miglior maestro del valore teleologico di quella cosa della quale, essendo presente, quasi non avvertiamo insieme l'immenso beneficio e la contingenza (i due elementi costitutivi del fine di natura)?

3) Spinoza accusa inoltre la dottrina delle cause finali di soppiantar la natura. Essa infatti considera come effetto tutto ciò che è causa e reciprocamente.

Qui si ripete la fallacia già sopra rilevata, per la quale Spinoza obbietta alla dottrina delle cause finali qualche erronea applicazione della stessa, fatta da studiosi particolari.

Ma Spinoza, prima di conchiudere affrettatamente che il finalismo soppianta la natura e contraddice al suo determinismo in modo formale facendo causa di ciò che è effetto, avrebbe dovuto scrutar prima se le uniformità del determinismo fisico non siano tutt'al contrario i mezzi di produzione, attuazione delle varietà teleologiche che si ammirano in natura.

Che anche i teleologi ammettano il determinismo di natura è del resto riconosciuto con strana contraddizione dallo stesso Spinoza quando poche righe dopo soggiunge che costoro vi assediano di domande *risalendo di causa in causa fino a Dio*, e dagli esempi che adduce è evidente che costoro alludono anche a cause meccaniche.

Ma sebbene Spinoza abbia avuto il merito di toccare un punto essenziale della distinzione tra meccanismo e finalità, e cioè l'esser causa ciò che nell'ordine fisico è effetto, non avvertì che la contraddizione qui è solo apparente, poichè un fine si dice causa in un senso e in un ordine diverso da quello in cui dicesi effetto nella causazione efficiente. Forse che contraddice alla verità della operazione dell'artista il dire che l'opera d'arte, effetto della sua attività, ne è pure, in altro senso la causa? Oppure contraddirebbe alla realtà delle intenzioni dell'artista il mostrare tutto il concatenamento delle cause fisiche e fisiologiche che furono messe in opera per produr l'opera d'arte?

4) Più profonda e originale, ma non più vera nè più felice è quest'altra obbiezione di Spinoza: « Una cosa è tanto più

imperfetta di quante più cause ha bisogno per prodursi. Ma se le cose immediatamente prodotte da Dio fossero state fatte perchè Dio conseguisse il suo fine, allora necessariamente le ultime, in ragione delle quali le prime sarebbero state fatte, sarebbero le più eccellenti di tutte. E pertanto cotal dottrina toglie la perfezione di Dio. Poichè se Iddio opera per qualche fine necessariamente appetisce qualche cosa di cui manca ».

Logica e profonda la deduzione che « le ultime cose, in ragione delle quali le prime sarebbero state fatte, sarebbero le più eccellenti di tutte ». E poichè essa è logicamente dedotta deve appoggiare la dimostrazione dell'ordine finalistico. Essa infatti mirabilmente accordasi colla comparsa dell'uomo sulla terra come ultimo prodotto o termine della evoluzione biologica.

Qui viene naturale di esclamare: quanto più giova ad una causa vera un avversario geniale che un difensore inetto! Dubitiamo tuttavia (non per infingimento e mala fede di lui, che la carità ci vieta di supporre in un tanto uomo, ma per quella inconscia selezione delle ragioni favorevoli ad una nostra tesi e la nostra quasi cecità per le altre), che Spinoza avrebbe conservata questa osservazione così favorevole al finalismo, che combatte, se avesse conosciuto le mirabili scoperte della scienza moderna che tanto convalidano la evoluzione biologica.

L'errore di logica sta in ciò: che dicendo essere perfettissimo ciò che è prodotto immediatamente da Dio, si prescinde con ciò dalla perfezione anche virtuale di una cosa, la quale è massima fin da principio, e contiene gli elementi che produrranno infallibilmente le cose che susseguono. Qui si confonde la complessità e perfezione ontologica col valore teleologico di una cosa creata. Ora la produzione immediata da Dio postula esclusivamente la ricchezza della perfezione virtuale e in niun modo una perfezione attuale.

Ciò è reso evidente anche da analogie di natura. Chè la perfezione del tipo dei parenti non implica per nulla che nell'uovo fecondato sia il tipo perfetto, ma unicamente che vi si trovino *virtualmente* tutti gli elementi pei quali la evoluzione embrionale produca l'individuo adulto. D'altra parte la minore ricchezza di determinazioni virtuali che si trova nei presunti fini

di natura siccome ultimi prodotti, non è per nulla incompatibile con un maggior loro valore o eccellenza teleologica siccome fini. Così la minore adattabilità dell'uomo, l'esser questo una specificazione estrema del mammifero, non toglie alla sua dignità ed eccellenza, ma anzi ne è in certo modo esponente.

5) Lo stesso errore rilevasi nella proposizione: « una cosa è tanto più imperfetta di quante più cose ha bisogno per prodursi ». Ciò sarebbe vero soltanto se le cose si producessero per una degradazione dell'essere o come dire per una evoluzione regressiva o discendente: chè in tal caso l'ultimo termine avrebbe del pari la massima specificazione e la massima povertà di determinazioni in atto. Tutt'al contrario la evoluzione progressiva mette capo alla massima complessità ed eterogeneità.

Che dire poi nell'ordine di sostentamento, dopo avere confutato Spinoza in quello di produzione? L'uomo è forse l'essere il men perfetto di natura pel fatto che tutto il consorzio gli serve?

Per questo rimando il lettore a quanto ho scritto altrove (1) una estrema miseria ecologica (che è appunto il *maximum* della dipendenza dagli altri membri del consorzio) non esser per nulla contraddittoria, ma anzi espressiva della massima ricchezza strumentale. Infatti quanto maggiore sia la complessità fisiologica di una forma, tanto più numerosi gli elementi che la compongono, altrettanto più numerose debbono esser le relazioni che la connettono al resto della natura vivente.

Ma evidentemente Spinoza prende di mira la specificazione progressiva di una sostanza fondamentale e lo impoverimento progressivo degli enti pel fatto di partecipar meno della ricchezza causatrice quanto più essi si dilunghino da quella unità ontologica fondamentale; ed egli per contro non considera reale la convergenza teleologica che va di pari passo con la fisica specificazione. Il pretendere di far valere una ipotetica imperfezione delle cose più remotamente prodotte (per ciò solo che ci voglion più cause a produrle) contro la loro eccellenza come fini possibili, somiglia ad una petizione di principio, specie

(1) Cfr. P. Celesia, *La Teleologia, concetto e valore*. Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923, pag. 1 seg. (N. T.).

quando si deduca cotale pretesa imperfezione come corollario da una proposizione generale.

6) Spinoza accusa ancora i finalisti di stupore di fronte ai prodotti della natura organizzata. Se a « stupore » sostituisci « ammirazione », facilmente proverai simpatia pei finalisti (τὸ θαυμάζειν μάλα φιλοσοφικὸν πάθος). Nè per vero dire si comprende perchè lo stupore dovrebbe esser minore solo perchè gli organismi si pensassero essere prodotti (almeno attualmente) per un meccanismo di natura.

« Ignari delle cause di tanta arte conchiudono che questi non son costrutti per arte meccanica sibbene per un'arte divina e soprannaturale ».

Se hanno detto di tali stoltezze, peggio per loro. Per noi, anche una genesi meccanica sarebbe compatibile con un'arte divina predeterminatrice, sebbene riteniamo implicate nella formazione dei singoli corpi organizzati cause specificamente teleologiche.

7) « Da ciò segue che chi cerca le vere cause naturali dei miracoli vien detto empio ed eretico ».

Pur troppo l'accusa di empietà può toccare ad uomini di genio che hanno cercate le cause naturali dei *processi normali* di natura, stati erroneamente attribuiti a intelligenze direttamente implicate in essi. Così un tempo a Giove si attribuivano i fulmini! (1) Ma a ragione si chiamerebbe empio chi cercasse una causa naturale della moltiplicazione dei pani e dei pesci.

8) « Prendono (i finalisti) la immaginazione per intelligenza, credono un ordine nelle cose. Poichè chiamano ordinate le cose che son disposte in guisa tale che facilmente possono essere immaginate e ritenute nella memoria ».

9) « A meno che non pretendano le cose esser disposte da Dio in modo da poter esser da noi più facilmente rappresentate ».

(1) Ma lo aver fatto larga parte a cause meccaniche nell'ordine di attuazione naturale prova così poco contro l'ordinamento divino come sarebbe pretendere di far valere contro la intelligenza umana la sostituzione delle macchine alla mano d'opera in tante opere industriali ed agricole. Tutto al contrario appartiene alla sapienza attuare con poco ciò che non richiede di più.

Nelle ultime due proposizioni Spinoza getta il fondamento della interpretazione subiettivistica del finalismo e dell'ordine, ossia di quello che poi Kant chiamò idealismo delle cause finali.

E quanto all'ordine, mentre Spinoza intravvide che vi può essere una illusione soggettiva, non fu abbastanza acuto da distinguere fin dove essa possa spingersi, mentre la conservazione della natura nel suo complesso equilibrio postula un ordine complicatissimo.

È vero che noi cediamo ad una illusione soggettiva quando consideriamo ordinati solo quei complessi di fenomeni che ci manifestano delle uniformità regolari, e invece disordinate quelle disposizioni di cose ben più complesse nelle quali la nostra intuizione è incapace di afferrare una legge, solo perchè essa è più complessa e sfugge alla forza della nostra rappresentazione intuitiva. Chiamo questo *ordine di figura* o di distribuzione degli enti nello spazio. Prendi ad es. la distribuzione dei corpi planetarii nel nostro sistema solare. Innegabilmente vi ha ordine dinamico, o coordinazione di equilibrio, ma vi è anche ordine di figura.

Noi non scorgiamo veruna legge di distribuzione dei corpi individui; ma solo, data questa, una legge di correlazione nella distribuzione dei tempi di rivoluzione ecc. giusta le leggi di Keplero. Che cosa diremo della mera distribuzione degli intervalli nelle distanze dal sole? Si ha qui un ordine di figura? Ecco un quesito che può coinvolgere a nostra insaputa dati subiettivi, e importa conoscer questi e determinarli.

L'errore subiettivo sarebbe quello di negare ordine, solo perchè non riuscissimo a trovare una regolarità di distribuzione, ossia un tutto formante un sistema facilmente riferibile a forme geometriche regolari e conosciute, esprimibili con qualche formola semplice.

Se non che *la nostra ragione stessa può intervenire a correggere questa illusione*, osservando che l'ordine pel fatto di esser più complesso non iscompare, ma è anzi maggiore ed implica una maggiore ricchezza di contenuto nella coordinazione; e ciò per due ragioni possibili: o per maggior numero di elementi a cui si estende oppure per maggiore eterogeneità e forma più involuta di distribuzione.

L'ordine essendo subordinazione del multiplo all'uno, che significa il mero ordine di figura o statico in un complesso di elementi? Significa che nel complesso vi sia una certa ripetizione di alcuni elementi o relazioni di distanza mentre altri variino secondo un certo rapporto. Significa insomma che varie parti del sistema sian costruite secondo una regola; ma anche l'ordine di figura ammette più gradi: anzitutto una mera omogenea uniformità o equidistanza di distribuzione, la quale non è ancora un *ordine individuato*, nel senso che il tutto non forma un sistema a limiti determinati e che non vi sono variazioni in funzione delle distanze da un punto qualsiasi arbitrariamente scelto, ad es. punti uniformemente distribuiti nello spazio con regolare equidistanza. Si ha invece ordine individuato quando le varie parti del complesso non sono mere ripetizioni l'una dell'altra ma ciascuna non è sostituibile ad un'altra, essendo nei suoi caratteri concreti adatta alla parte che occupa nel sistema. Così in un cerchio tutti gli archi di eguale ampiezza sono eguali. Però non ponno sostituirsi l'uno all'altro nella posizione in cui sono senza far loro subire cangiamenti di posizione.

Queste figure però si costruiscono secondo una legge unica e son forme pure; ma sarebbe ordine individuato anche quello componente una figura o forma mista (Schiaparelli), ossia non costruita secondo un principio o legge unica.

Or ci chiediamo che cosa siavi di arbitrario nella determinazione dell'ordine. Anzitutto qualunque distribuzione di punti nello spazio può esser descritta mercè una formola estremamente complessa e ridotta a legge mercè ripetizione di detta distribuzione e complesso. Ora ciò nulla significa contro la obbiettività dell'ordine. Infatti non è indifferente che in natura si abbia una ripetizione di distribuizioni simili.

L'unica illusione subbiettiva è quella di limitare l'ordine solo alle serie e distribuzioni più semplici e regolari, pel fatto che la nostra forza rappresentativa non basta a farci intuire le serie e distribuzioni secondo leggi più complesse. Ora questo è ciò che vi ha di vero nella obbiezione di Spinoza; ma, di grazia, che cosa vi ha da cavarne contro il finalismo? Anzi essa mostra una tendenza dell'intuizione umana a limitare l'ordine, a non

riconoscere gli ordini più complessi; e mostra nella ragione la capacità a intervenire correggendo mercè l'astrazione e l'analisi.

Altra conclusione di Spinoza, vera, è che potrebbe esservi una disposizione di cose obbiettiva che non fosse intelligibile per l'uomo, siccome ordine: che cioè non tutto quello che Dio istituisce dev'essere necessariamente intelligibile per l'uomo. Ecco perchè nulla vi ha di assurdo nella difficoltà che si fa lo stesso Spinoza che forse i finalisti suppongono che il Creatore stesso possa aver disposte le cose in modo da renderle all'uomo più intelligibili.

Ma un grave errore di Spinoza sta in ciò che egli non avvertì esservi oltre al mero ordine, che io chiamo spaziale o di figura, un altro ordine, prettamente " intelligibile ", cioè che non si rivela immediatamente alla nostra intuizione sensibile con la semplicità di figure o sistemi regolari ed è l'*ordine dinamico* (o di equilibrio dinamico). Questo è postulato dalla stessa conservazione del consorzio biologico ed è così poco soggettivo che l'uomo è incapace di rappresentarselo, se non in modo imperfettissimo e quasi frammentariamente, e va studiandolo partitamente, sentendosi pure obbligato ad ammetterlo per ispiegar la genesi delle forme viventi e la loro conservazione.

L'altro ordine, di figura, è molto più superficiale e riesce più difficile a noi determinare fin dove giunga l'elemento subbiettivo, pel fatto che esso, concernendo più direttamente i dati sensitivi, non va certamente immune da tutte quelle illusioni che possono nascere dal prender per limiti della realtà i limiti della nostra potenza intuitiva, oppure dal prendere la nostra subbiettiva ignoranza delle determinazioni di natura per una determinazione obbiettiva.

§ 2.

Soggettività dei giudizi morali, secondo Spinoza, in relazione alla libertà dell'arbitrio e al finalismo.

Spinoza, da vero alunno di Descartes, tenta dimostrare il soggettivismo dei nostri giudizi di bontà, bellezza, ecc. che siccome obbiettivi sono invece postulati dal realismo dell'or-

dine finalistico, e non si contenta perciò di considerar bello ciò che piace, ma pretende dimostrar cotal soggettivismo, osservando che siccome i corpi degli uomini non sono identici, così anche i giudizi debbono differire. Il che se pretende essere una dimostrazione, non è altro che una petizione di principio. Infatti il soggettivismo sarebbe accordato da tutti, se i giudizi estetici, morali ecc. fossero funzioni del corpo.

Ciò che vi ha di variabile e soggettivo nel giudizio concerne sopratutto non la determinazione del valore assoluto di un soggetto reale, ma la determinazione della sua conformità o meno al soggetto: ossia son giudizi piuttosto di simpatia ed antipatia (idiosincrasici) che di valutazione obbiettiva. Ora il giudizio di simpatia è così distinto dal giudizio estetico che sovente si sente dire: " la tal persona essere simpatica ", da coloro stessi che la riconoscono non esser bella. Analogamente due malvagi possono avere delle affinità per cui si sentono spinti ad associarsi, pur riconoscendo che la loro alleanza è perversa e rivolta al male. Insomma gli uomini nei loro giudizi di preferenza di un dato individuo sentono benissimo che non sono costretti a giudicare secondo le norme obbiettive dell'ordine ideale, ma sanno distinguere quando il loro giudizio si conforma a queste e quando non si conforma. Altro insomma è per essi giudicare di un individuo, altro è giudicar della legge.

Nè si creda di obbiettar con Spinoza che la legge è solo data dal giudizio della moltitudine, mentre ognun sa per triste esperienza che il cattivo gusto estetico è della moltitudine, che cioè anche nell'ordine estetico la eccellenza del giudizio è la eccezione; e nell'ordine morale poi le tendenze primitive o spontanee degli uomini son quasi senza eccezione per tre quarti malvagie. Anzi dovremmo piuttosto dire che una gran parte degli uomini sono odiatori del bene, specialmente del bene nella sua perfezione che dicono eroica.

Se ciò non fosse, come spiegherebbesi che il mondo è sì perverso ed il bene trova tanti ostacoli? Questo dimostra che la *mediocrità è cattiva*: espressione che perde la sua apparenza contraddittoria se per mediocrità intenda il carattere empirico della media degli uomini, quella cioè che gli uomini chiamano mediocrità morale per un inconscio sofisma, prendendo per un

valore obbiettivo medio quello che non è che il carattere morale empirico medio.

La dimostrazione di quest' amore naturale, diverso da quello istintivo degli animali e distinto dalla carità o amore soprannaturale, l'hai anche nel fatto che l'amore naturale può andare contro gli interessi egoistici propri e portare ad azioni negative dell'egoismo. Non dirò del suicidio come di una prova di questo, poichè gli animali stessi forse commetterebbero suicidio se potessero conoscere la morte come noi la conosciamo per astrazione. Tuttavia anche l'amor cieco ed istintivo degli animali porta ad azioni che sono immagini del sacrificio morale, come lo prova la devozione parentale e sociale. Che dico? Perfino l'amore sessuale degli animali è accompagnato da un transitorio dispregio dei nemici e fa tacere altri istinti protettivi dell'individuo che in altri periodi hanno il sopravvento.

Scrive ROSMINI (*Antropologia*, p. 449) che la libertà ha la sua culla nell'intelligenza. Certo a vari gradi di intelligenza corrispondono diversi gradi di libertà.

Già nell'infimo ordine psichico la partecipazione alla luce, mercè la visione, redime gli animali dalla mera azione determinatrice delle stimolazioni tattili. Ciò è mimetico di libertà superiori. Più si allarga la partecipazione intellettuale all'ordine reale, e più generali sono le relazioni che si scorgono, e l'uomo conosce e valuta le cose a luce maggiore e più vera, e divien capace di amore più alto. Ma solo divenendo soprannaturale l'amore cessa di esser principio in parte cieco e si ricongiunge compiutamente col suo principio nel quale finalmente vede la sua giustificazione.

Importante è un testo di San Tommaso relativo al lume naturale ed al soprannaturale, citato da GRATRY: *Connaissance de Dieu*, I, 323):

« La lumière, pendant notre voyage terrestre, se donne à nous de deux manières; tantôt en un degré moindre, et comme sous un faible rayon. C'est la lumière de notre intelligence naturelle, qui est une participation de la lumière éternelle, mais éloignée, défectueuse, comparable à une ombre mêlée d'un peu de clarté: ce qui met dans l'homme cette raison, ombre de l'intelligence, dont la clarté sans plénitude engendre les diversités

d'opinions qu'effacera le rayonnement direct de la lumière. Tantôt la lumière se donne, en un plus haut degré, dans une clarté plus abondante, et qui nous met comme en face du soleil. Mais là notre regard est ébloui, parce qu'il contemple ce qui est au-dessus de nous, au-dessus du sens humain; et c'est là la lumière de la foi ».

Distingue a questo riguardo il Rosmini (*Antropologia*, pag. 448) la libertà dall'esercizio della libertà. L'uomo ha sempre la libertà, quand'anco talora gliene sia impedito nel fatto l'esercizio.

« Di qui s'intende, perchè da una parte la Chiesa cattolica decise che il *libero arbitrio* dell'uomo col peccato originale non è perito, dall'altra ella decise pure che niente può far l'uomo di *bene perfetto*, cioè di un bene che gli valga la vita eterna, senza la grazia. Conciliate due sentenze che sembrano opposte a primo aspetto fra loro: con questa chiave si interpretano molti luoghi di Sant'Agostino e di diversi autori che paion discordi e non sono. « Stabilisce il Concilio Tridentino (Sess. VI Can. V): « *Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam; anathema sit* ». E più sopra nel Cap. V del Decreto relativo al canone su riportato, il medesimo Concilio spiega:

« ... *neque tamen sine gratia Dei movere se (homo) ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit* ».

« Sant'Agostino, segue Rosmini, spiega come si deve intendere il non essersi perduto il libero arbitrio col peccato di Adamo in questo modo:

« *Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura perisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo: ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta (Contra duas epistolas Pelag.*, Lib. II, cap. 5). Da quel brano si vede che col peccato non fu estinto il libero arbitrio, ma solo impeditone l'esercizio in parte, onde fu poi necessario che la grazia

del Salvatore traesse questo esercizio alla sua libertà. Laonde lo stesso Sant'Agostino dice che l'umano arbitrio pel peccato originale è *captivo* fino a tanto che non si fa libero per la grazia. « Si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum. Nam qui oppugnat gratiam, qua nostrum ad declinandum a malo et faciendum bonum liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum ». (Ep. CVII *ad Vital.*).

Ma ascoltiamo quanto Rosmini si avvicini alle conclusioni alle quali siam giunti per una via indipendente.

(Pag. 449). « La libertà dunque considerata nella sua essenza... non manca mai nell'uomo; questo è un potere ancor *remoto* di operare il bene; il poter prossimo poi havvi allora che l'atto, l'esercizio della libertà non rimanga impedito o legato da ostacoli accidentali. Or noi dicemmo che l'uomo riduce il suo potere rimoto di operare il bene in potere prossimo... attingendo le forze primieramente alla legge che contempla e di cui percepisce e gusta l'intrinseca bontà e dignità... ».

...colle sue forze naturali non può ire molto innanzi in questo lavoro perchè la legge è un'astrazione, e da un'astrazione non si può cavare quell'attività che bisogna a muovere le azioni nel mondo reale... Vero è che quel giudizio pratico che fa l'uomo in favore della legge e contro le seduzioni dei sensi, trae forza anche altronde, oltre che dalla legge come pura idea. E primieramente dagli oggetti stessi indicati dalla legge i quali sono reali e da noi realmente si percepiscono. A ragion d'esempio l'amore dei nostri simili comandatoci dalla legge, viene aiutato dalla percezione stessa dei nostri simili, la quale... muove l'inclinazione nostra... Le quali cose non distruggono la legge, ma piuttosto la promulgano in noi, le danno corpo e vita, la realizzano, le aggiungono l'efficacia propria delle cose reali ».

Ben nota Rosmini che la legge astratta per sè non basta. Ma non esito a soggiungere che non bastano neppure gli oggetti esterni, se questi appunto non divengano oggetti dell'amore. Quanto dire che è l'amore il principio attivo, concreto, che ci fa liberi.

Ci si potrebbe obbiettare che Sant'Agostino insegna che nell'uomo decaduto (privo di grazia) il libero arbitrio « ad peccandum valet in hominibus subditis diabolo ». Contraddice questo alla nostra affermazione che è l'amore il principio concreto e vivo della libertà. Come infatti, perduto l'amore, l'uomo è ancora libero di fare il male? E se l'uomo non peccasse, abusando della libertà, come il male sarebbegli imputabile?

Basta pensare che non vi ha solo l'amore soprannaturale o carità, come non vi ha solo il lume soprannaturale per l'intelletto, ma vi ha un amore ed una intelligenza naturale che son mimetici dei primi.

Ora questi non sono di lor natura diretti al sommo Bene, ma possono pervertirsi e rivolgersi ad oggetti indegni. L'amore naturale può degenerare in egoismo, amore di oggetti indegni, e questo amore somiglia all'amore di carità pel fatto, solo negativo, di non essere necessitato, sebbene non basti alla vita soprannaturale se non venga elevato e trasfigurato, esaltato e sorretto dall'amore soprannaturale o carità (grazia).

A ciò corrisponde il fatto che anche per le infrazioni alla legge naturale e sociale di amore vi ha una sanzione umana. Questa fu in uso presso tutti i popoli e attesta la persuasione della colpa e *a fortiori* della libertà dell'arbitrio, almeno negli uomini normali, sani di mente, e non il solo intento di tutelare la propria quiete, poichè non si potrebbe aver fede nella efficacia della minaccia se non si credesse ad una certa libertà dell'arbitrio. Piuttosto i negatori dell'arbitrio avrebbero dovuto addurre il desiderio di una vendetta, ma anche questa sarebbe assurda se non vi fosse colpa. Però il desiderio di vendetta siccome cieco non cerca neppure una giustificazione ed in ciò somiglia all'amore.

È l'amore stesso che determina i suoi propri impulsi e motivi, che impropriamente si dicono bisogni. Esso non ha bisogno di giustificazione poichè addurre un motivo diverso dall'amore sarebbe un derogare alla pienezza dell'amore. Esso dunque è di sua natura infinito. Esule e come ramingo sopra la terra ha la sua patria nell'infinito, nel Cielo.

Perciò appunto esso è il principio teleologico per eccellenza. Infatti solo una teleologia assoluta comprende un ciclo con per-

fetto ritorno su sè stesso. Per amore l'Uno genera il molteplice e per amore il molteplice ritorna all'Uno. Mal s'appongono dunque (e quanto!) quelli che pretendono ricondurre al principio dell'egoismo e del bisogno individuale anche le azioni fatte per sentimento di benevolenza. Essi commettono una petizione di principio ammettendo *a priori* che qualsiasi opera faccia l'individuo, dev'essere fatta per egoismo perciò solo che procede dall'individuo. Ma con ciò stabiliscono *anche* gratuitamente che l'uomo operi sempre per necessità di natura. Questo è negazione di libero arbitrio.

Ma costoro, se ci dilettassimo di questi giochi di parole, si potrebbero uccidere colle loro stesse armi rispondendo che se la natura loro sia di avere il libero arbitrio, agendo per amore essi agiscono liberamente e non per un bisogno da cui siano necessitati, a quel modo che un corpo è necessitato a muoversi da uno stimolo.

La essenza di Dio è appunto amore (San Giovanni: *Deus est charitas*) ma è appunto amore infinito perchè è padrone di sè, libero creatore per amore, e per amore libero Redentore delle creature.

Dicono i filosofi che della libertà noi non possiamo farci che un concetto negativo, come di difetto, di impedimento, o di coazione: ma ciò dipende da questo, che pecchiamo per astrazione, prescindendo dal principio concreto pel quale gli agenti liberi agiscono come tali, e questo è l'amore.

L'amore è l'elemento concreto, positivo dell'atto libero.

Nè si opponga che libertà è anche nell'atto perverso, dettato dall'odio. Poichè questo è perversione dell'io, che ribellandosi alla legge di amore ha perduta la libertà superiore e non è più in grado di resistere alle sollecitazioni inferiori della emotività o di agenti esteriori (tentazione). « La verità vi farà liberi » dice pertanto con l'usata profondità la Sapienza Incarnata. Che se per « libertà » si intenda solo una spontaneità, cioè l'essere mossi ad agire non per mere determinazioni somatiche, ma per reazione di un principio teleologico specifico che sovrasti alla materia, non esitiamo a dire che questo si deve trovare anche negli animali.

Ma ognun vede che questa illusione porterebbe piuttosto a conchiudere alla mancanza di ordine, alla confusione là ove è un ordine che per esser più profondo ci riesce malagevole rappresentarci. Onde è presumibile *a priori* che gli errori sarebbero, per così dire, a danno del riconoscimento dell'ordine, nel senso di diminuirlo, e non in quello di scorgerlo ove non sia. Sicchè il buon Spinoza viene inavvertitamente a darsi della zappa sui piedi, a meno di pretender che qualsiasi ordine anche intelligibile sia soggettivo; ma questo è la negazione non dell'ordine solo, ma anche della ragione stessa e di quella stessa causalità che Spinoza nell'ordine di efficienza vuol riconoscere.

Resta a rispondere ad una osservazione, molto puerile invero, che se Iddio ha creato il mondo per un fine, necessariamente egli appetisce qualche cosa di cui manca.

Questa difficoltà è immaginaria e appartiene alla famiglia di quelle obbiezioni puramente verbali che traggono la loro apparente efficacia da qualche falsa analogia. Infatti se l'uomo, operando per qualche fine, opera per dei bisogni, ciò non è necessariamente vero di qualsiasi agente che opera per un fine. Che anzi tal conclusione deve escludersi pel caso di un agente infinito essendo esso pienezza di vita e autonomia perfettissima. Ogni bisogno, ogni difetto è invece difetto di autonomia. Ma Iddio essendo amore, opera per amore: e il dir che la creazione sia un bisogno dell'amore è un giocar puerilmente di parole, perchè con ciò si applica la parola « bisogno » che esprime penuria, difetto, a ciò che invece viene da esuberanza di vita, cioè al suo contrario.

Si rendono colpevoli di una stoltezza lontanamente analoga quelli che dicono l'uomo agire sempre per egoismo, anche quando benefichi i fratelli, pel fatto che questo altruismo può esser divenuto per lui una seconda natura ed un bisogno di questa natura. Ma qui di nuovo il sofisma nasce dall'applicare impropriamente la stessa parola a denotar cose del tutto diverse, e anzi contrarie, non avvertendo che è appunto della natura dell'amore di non agire solo per bisogno proprio. Sicchè il sofisma si potrebbe mostrare in tutta la sua assurdità esponendolo in questo modo: l'uomo che benefica i fratelli per

amore, agisce così per l'egoistico bisogno di non agire egoisticamente: dove la contraddizione riesce evidente.

L'amore, come altrove ho rilevato, è di sua natura essenzialmente autonomo, vale a dire è nomotetico, detta leggi come assoluto legislatore, ed è principio obbiettivatore per eccellenza, in quanto che l'uomo per amore fa suoi i bisogni degli altri, assume sopra di sè i loro dolori e le loro necessità.

§ 3.

Di una obbiezione di Spinoza alla dottrina delle cause finali.

Tra le varie obbiezioni opposte da Spinoza contro la esistenza di vere cause finali ve ne ha una che merita particolare attenzione, ed è la seguente:

« Il difetto della dottrina delle cause finali, dice Spinoza, è di considerare come causa ciò che è effetto, e quindi di prendere ciò che è anteriore per ciò che è posteriore; infine essa deprime il più perfetto a ciò che è meno perfetto. Infatti risulta dalle proposizioni XXI, XXII e XXIII che l'effetto più perfetto è quello prodotto immediatamente da Dio e che un effetto diviene di più in più imperfetto a misura che la sua produzione suppone un numero sempre maggiore di cause intermedie. Ora, se le cose che Iddio produce immediatamente fossero fatte per raggiungere un fine, ne seguirebbe che quelle che Dio produce per ultime, sarebbero le più perfette, le altre essendo state prodotte in vista di queste ».

Non a torto Janet rileva qui una petizione di principio. « Certo, scrive Janet, se fosse vero non esservi altro che cause efficienti... l'ordine di perfezione sarà inverso e andrà dall'effetto alla causa, in una parola sarà *ascendente*. Porre come principio che debba esser discendente, è porre ciò che è appunto in questione... Se vi sono delle cause finali, ogni fine è un grado di perfezione raggiunto nella natura che si eleva gradualmente dal meno perfetto al più perfetto. Da questo lato ciascuno di tali gradi, se si vuole, è più lontano da Dio, considerato quale causa, ma più vicino a lui considerato quale fine. Rappresentandosi

la creazione siccome un vasto circolo che va dal perfetto al perfetto, ossia che da Dio va a Dio, attraversando tutti i gradi possibili della esistenza finita, non si può dire che vi sia necessariamente più perfezione nell'anteriore che nell'ulteriore. Acciochè un effetto si produca si richiedono senza dubbio delle cause anteriori alle quali comunica la potenza: esse sono dunque più perfette, in questo, che i loro effetti, perchè li contengono. Ma perchè tali potenze agiscano, bisogna che siano determinate... a produrre certi effetti piuttosto che certi altri: e da questo lato l'effetto è maggiore che la causa, poichè ne determina l'azione ». JANET, *Les causes finales*, p. 300.

Anzitutto osserviamo come anche nell'ordine di causalità efficiente effettiva (e non già meramente ideale) il gran principio che la causa contiene eminentemente i suoi effetti è vero soltanto della *causa totale*. Ora nelle successioni di fatti naturali osserviamo dei rapporti ben diversi, quando ad es., i due termini di una successione sono della stessa natura come un uomo che genera un altro uomo. Son queste le cause dette univoche, cause della stessa natura, della stessa specie e del medesimo grado di essere che i loro propri effetti. Ora bene osserva il Régnon « in questa produzione può succedere che l'effetto sia più perfetto che la causa. Così un idiota malaticcio può generare un uomo sano e intelligente ». Di queste cause, dice San Tommaso che esse non contengono in loro stesse le ragioni totali dei loro effetti, e pertanto non ne sono le cause adeguate. RÉGNON, *Métaphysique des causes*, p. 190.

Ora, data questa distinzione, scorgiamo tosto che l'esser un ente da Dio piuttosto mediatamente o immediatamente, l'essere più o meno vicino al primo termine della serie creata, nulla ci dice circa la dignità di un ente, nè circa la sua maggiore o minore perfezione. Ed infatti se può succedere che dalla causa totale di un effetto distante nella serie le fila causali divergano, la produzione dell'effetto ad esso corrispondente, qualunque sia il numero delle determinazioni che lo producono, postula appunto una convergenza delle fila disperse in modo che nell'effetto considerato si trovino tutte le determinazioni che erano postulate dalla causa.

Ma Spinoza considera la vita come un semplice effetto della organizzazione. Egli dice che se vi fosse in natura una finalità reale, se cioè la produzione della vita fosse la ragione e lo scopo per cui esiste la organizzazione, si dovrebbe ammettere che i fini (i quali nell'ordine finalistico sarebbero le cause) siano più perfetti che i « mezzi ». Il composto dovrebbe esser superiore agli elementi componenti. Ora secondo Spinoza ciò è il contrario dell'ordine ontologico reale.

Cotale obiezione, come ben nota Janet, è valida solo « contro la ipotesi di una natura sussistente di per sè e che per proprio impulso, senza esser diretta, si elevasse spontaneamente dal meno perfetto al più perfetto ». Poichè in tal caso lo sviluppo essendo cieco, tutte le determinazioni dovrebbero essere immagazzinate, per così dire, e lo sviluppo del cosmo diverrebbe paragonabile a quello di un germe, nel cui primo abbozzo certamente si contengono tutte le determinazioni successive. In realtà ciò non è, ed è grave errore astrarre da tutte le condizioni ambienti dello sviluppo embriologico; ma d'altronde è facile accorgersi che un'analogia con questi sviluppi, illegittimamente simboleggiata, è alla base di tale dottrina spinoziana. Svolgendosi in un cosmo siffatto le determinazioni dovrebbero ramificarsi, localizzarsi, come i pretesi « determinanti » nello schema simbolico di Weismann dello sviluppo individuale.

Ora la concezione di Spinoza è incompatibile coi dati più recenti della scienza. Essa non è altro che l'errore della dottrina preformista circa la eredità trasportata nel campo filosofico e nella scienza eziologica. La dottrina preformistica dello sviluppo supponeva nell'uovo fecondato tante determinazioni attuali quanti sono i caratteri dell'individuo adulto: la dottrina epigenetica invece considerava che le determinazioni attuali del germe fossero poche; ma che negli sviluppi successivi avvenissero molte divergenze e convergenze nelle fila causali e quindi una moltiplicazione di determinazioni e caratteri attuali. Secondo la epigenesi, a produrre un dato risultato non è affatto necessario che ogni carattere dell'effetto ultimo abbia ad essere rappresentato da una determinazione distinta nello stato iniziale o punto di partenza, nè tanto meno che v'abbia da essere qualche veicolo materiale di tale determinazione nel

germe, quali sarebbero le gemmule darwiniane, o i « determinanti » del Weismann; ma bastano a ciò alcune determinazioni primordiali, le quali poi ramificandosi, e per una specie di generazione causale ne producano delle altre, sempre secondo la legge del determinismo particolare proprio dei fenomeni considerati. Siccome questo determinismo è costante, dato quello stato iniziale le evoluzioni successive sono inevitabili; si può dire che si ha qui una predeterminazione *virtuale* dei caratteri nel germe.

Siffatta teoria non è solo verbalmente distinguibile dall'altra, ma implica modi di genesi diversi ed è verificabile, entro certi limiti, sperimentalmente. Essa infattti concede una larga parte alle condizioni di sviluppo così interne come esterne: essa implica uno schema causale tutto diverso, che si potrebbe dire della dispersione delle fila causali, in opposizione all'altro che dirò delle fila causali a fasci paralleli. Ed infatti Driesch provò che, almeno in talune specie da lui sperimentate, le prime segmentazioni dell'uovo fino allo stadio di morula non implicano suddivisione alcuna delle potenzialità evolutive, essendo tutte le sfere di segmentazione della morula tra di loro *equivalenti*: sono i rapporti coll'ambiente esterno che determinano la direzione evolutiva che prenderà questa o quella sfera di segmentazione.

Certo nello sviluppo storico del cosmo vi ha, come ho rilevato, una legge di conservazione delle determinazioni, non già nel senso di una azione causale materialmente continua, ma piuttosto nel senso di una costanza nella equivalenza di certe determinazioni ed azioni. Ora si comprende subito come, tolto il concetto grossolano della preformazione, un termine della serie per sè anche poco ragguardevole e povero di determinazione e di forma attuale propria può avere, rispetto al risultato finale, in certo modo una missione importante ed essere il veicolo di una causalità potenziale grandissima.

In altre parole, nel giro delle cause seconde la importanza ed efficacia di una causa non è per nulla in ragione della attuale sua ricchezza di determinazione, ma essa dipende, per lo meno altrettanto, dalla sua incidenza, inclinazione e posizione, che sono punti di applicazione rispetto al sistema delle altre cause. Ciò è evidente, ad es., a proposito dell'azione di certe cause con-

siderate come *stimoli*: la sproporzione della importanza loro con quella degli effetti prodotti è appunto uno dei luoghi comuni delle dispute sulla eziologia.

Ora nello sviluppo storico del consorzio biologico ho rilevato come queste cause abbiano un'azione preponderante, e, *sebbene poche determinazioni* abbiano in sè, sono i veicoli della causalità più alta e delle determinazioni più remote e più generali, concernenti cioè la coordinazione tra i fenomeni degli ordini naturali più diversi. Nè ciò è affatto contradditorio con lo sviluppo progressivo e con la maggiore eccellenza dei prodotti più elaborati della evoluzione, considerata almeno provvisoriamente come fine di natura; inquantochè queste presuppongono appunto una convergenza di tutti i fattori e di tutte le determinazioni necessarie e sufficienti, per quanto sparse ne fossero le vie di sviluppo nell'intreccio degli eventi storici.

È degno di nota come la teoria della evoluzione ci porta precisamente alla conclusione contraria a quella di Spinoza, mostrando gli effetti ultimi essere i più eccellenti.

È ben vero che Spinoza considera la vita siccome un *modo complesso* risultante dalla combinazione di certi movimenti che sarebbero i *modi semplici*, e pertanto i composti siccome inferiori agli elementi componenti, considerati come mere cause attive dei composti; ma è facile constatare che questa classificazione delle perfezioni ontologicamente non può stare, chè sarebbe assurdo considerar l'ameba più importante e perfetta che l'uomo; e come classificazione di *valore eziologico*, prescinde troppo dalle condizioni di sviluppo dell'ambiente e dal cumulo di determinazioni anteriori, e sopratutto deve cedere il luogo ad una classificazione più alta, non appena si ammetta l'ordine di causalità finale.

Se per un istante immaginassimo il cosmo svilupparsi a quel modo che un germe viene a maturazione (prescindendo da una colpevole astrazione dalle condizioni di ambiente, che applicata allo sviluppo cosmico sarebbe assurda) e inoltre il germe contenere in sè tutte le determinazioni della forma adulta, lo svilupparsi del cosmo nel tempo resterebbe privo di ragione; noi non capiremmo perchè un tale universo non sia stato creato addirittura nella sua forma adulta.

Invece, data la epigenesi, il tempo come la successione ha una funzione, un significato, poichè, data la disseminazione delle fila causali (nello spazio) e l'intreccio loro, successivi debbono essere necessariamente i loro incontri o coincidenze: ed in questo schema, se si semplifica molto la genesi per causalità efficiente, sgravando lo stato iniziale di quel cumulo di determinazioni attuali che implicano una preformazione materiale o anche solo dinamica, per accordare solo una predeterminazione virtuale non meno completa e rigorosa; viene ad essere complicato enormemente il problema della predeterminazione ideale, la quale implica un calcolo trascendentale delle combinazioni e delle coincidenze, vale a dire un disegno incomparabilmente più profondo e dissimile dai disegni della mente umana; oltre alla visione profetica di come agiscono individualmente, cioè ad una ad una, le cause libere.

Riassumendo, la ipotesi preformistica ha il suo analogo nella questione filosofica generale della eziologia, dove le corrisponde la ipotesi di sviluppi per fila parallele ed autonome. Lo schema dello sviluppo per intrecci e per solidarietà multiple, che mi pare abbastanza dimostrato dalla odierna biologia, corrisponde perfettamente alla ipotesi perigenetica e, nello sviluppo storico filogenetico del consorzio biologico, questo deve soppiantare lo schema a sviluppi paralleli così come nella embriologia la epigenesi ha soppiantata la ipotesi della preformazione. Noi dobbiamo formarci un concetto molto meno materiale della causazione. La creazione del cosmo dev'essere dunque non solo di sostanze, ma anche di virtualità e proclività potenziali, e di rapporti di posizione tra gli individui.

Invece la tendenza prima dei filosofi è stata di una specie di immagazzinamento materiale di effetti nelle cause, una proiezione di effetti nella storia iniziale del cosmo, una creazione di perfezioni attuali: quando si vide che i fatti non corrispondevano a queste, si cercò almeno la *ignava ratio* che vi fossero sviluppi semplici a fila parallele ed autonome, e che la storia altro non fosse, per così dire, che la proiezione nel tempo delle proprietà degli enti. Ora anche questa concezione deve cedere dinanzi ai fatti e l'uomo deve rassegnarsi a riconoscere l'infinita distanza che separa le opere di Dio dalle sue proprie.

II.

GUGLIELMO LEIBNIZ

(1646-1716)

Paragrafo unico.

Il valore dell'argomento finalistico nelle scienze fisiche.

Non è sfuggito all'intelletto acuto di Leibniz che pur nelle indagini fisiche è possibile accanto ad una trattazione, per così dire, deterministica di mera causalità efficiente, la quale dà una intelligenza minima del fenomeno, impiegare con vantaggio, sia pure in via solo ipotetica, cioè salvo contraddizione dai fatti, una risoluzione finalistica o teleologica dei problemi. E quanto possa giovare pur nelle scienze fisiche questa premessa finalistica è attestato dallo stesso Leibniz che sì poderoso impulso diede alle scienze.

« Je trouve, egli scrive (*Disc. de métaphysique*, pag. 356), que plusieurs effets de la nature peuvent se démontrer doubles, savoir par la considération de la cause efficiente et encore à part par la considération de la cause finale... comme j'ai fait voir ailleurs en rendant compte des règles de la catoptrique et de la dioptrique. Snellius qui est le premier inventeur des rêgles de la réfraction, aurait attendu longtemps à les trouver s'il avait voulu chercher comment la lumière se forme. Mais il a suivi apparemment la méthode dont les anciens se sont servis pour la catoptrique, qui est en effet par les finales. Car cherchant la voie la plus aisée pour conduire un rayon d'un point donné à un autre point... ils ont trouvé l'égalité des angles d'incidence, et de refléxion... Car il se trouve que c'est la voie la plus aisée

ou au moins la plus détérminée pour passer d'un milieu à un autre. Je pense que c'est par des raisons d'ordre et de sagesse que Dieu a été amené a créer les lois que nous observons dans la nature; et par là *il est évident selon la remarque que j'ai faite autrefois* à l'occasion de la loi d'optique... que la *cause finale n'est pas seule utile a la piété, mais que même en physique elle sert à découvrir des vérités cachées* ».

Leibniz ben lungi dal ripudiare il determinismo meccanico « et la grande idée cartésienne que tous les phénomènes particuliers doivent se déduire de la mécanique et s'expliquer par les lois du mouvement », lo ritiene indispensabile.

« Recte Cartesiani omnia phaenomena specialia corporum per mecanismos contingere censent: sed non satis perspexere ipsos fontes mecanismi oriri ex altiore causa ». Indispensabile dunque il meccanicismo, ma non sufficiente.

« J'ai déclaré plus d'une fois que le mécanisme lui-même ne découle pas seulement de la matière et des raisons mathématiques; mais d'un principe plus élevé et pour ainsi dire d'une source métaphysique ». Citato da JANET, *Causes finales*, p. 649.

Per ora notiamo la ragione del discredito in cui è caduta l'applicazione di questi metodi nelle scienze. Mentre il determinismo meccanico è accessibile alle intelligenze più comuni (e noi sappiamo che una certa media abilità meccanica è la dote più comune nelle intelligenze medie) invece la indagine per cause finali è delicatissima, richiede fine discernimento e intuizione, poichè essa muove ipoteticamente da una causazione la cui origine e modo di operazione al tutto trascende la mente umana, e pertanto, maneggiata da menti ottuse, non può dar che risultati negativi e ridicoli. Tuttavia i derisori dovrebbero anche in questo caso imparare qualche cosa dalla loro stessa delusione. Poichè il ridicolo nasce dalla discordanza o disproporzione tra l'astratto e il concreto (Schopenhauer) o tra la intuizione ed il caso particolare. Se una applicazione inetta delle dottrine finalistiche è atta a destar le risa (ed ha porto materia infinita alle satire, basti ricordare il Voltaire) ciò per la mente filosofica non dimostra tanto la irrealtà di un ordine finalistico, quanto al contrario la sconvenienza tra la solennità dell'ordine finalistico, di cui ogni uomo, sia pure ignorante, ha una intuizione innata, e la puerilità e pic-

colezza di qualche causa allegata a sua conferma. Ed in questo senso lo scherno, se sia diretto contro la grettezza di un'idea, è involontaria confessione della intenzione stessa che forse si vuol negare.

Anzi, poichè ogni fatto psicologico ha il suo determinismo, nego onninamente che sarebbe possibile « tourner en ridicule » certe pretese cause finali, se non si avesse una intuizione vaga ma esigentissima della solennità di un ordine teleologico reale. Basta esaminare ad una ad una le cause finali che han dato materia alle satire volteriane per convincersi che tutte derivano dal senso di « inadeguatezza » e « sconvenienza » delle pretese ragioni finali con la grandiosità del disegno cosmico, intuito nella sua concretezza, nonchè dall'incongruenza tra più fini particolari immaginati.

Janet rileva anzi che Leibniz e non Huigens ha per primo enunciato la conservazione delle forze (pag. 655). « La quantité est le produit de la masse non plus par la vitesse, mais par le carré de la vitesse. Soit un corps dont la masse est 2 et la vitesse 4. La quantité de force vive sera égale à $2 \times 4^2 = 2 \times 16$. Ainsi tandis que la quantité de mouvement est $2 \times 4 = 8$, la quantité de force vive est de $2 \times 4^2 = 32$. Elle sera donc le quadruple de la première. En représentant par des lettres ces deux quantités l'une s'appellera $m\,v$, l'autre $m\,v^2$; or selon Leibniz c'est cette seconde quantité qui seule est permanente dans l'univers ». Leibniz stabilisce: « il doit y avoir équation entre la cause pleine et l'effet entier, autrement quelque chose naîtrait de rien ».

Janet (pag. 654): « L'erreur des cartésiens est donc de considérer le mouvement comme quelque chose de réel, de substantiel, d'absolu, comme une entité; tandis que pour Leibniz le mouvement n'est qu'un phénomène. La seule chose réelle, substantielle, absolue, c'est la force. Si donc il y a une chose qui ne change pas, ce ne doit pas être la quantité de mouvement, mais la quantité de force ».

Leibniz scrive ancora (Janet pag. 647): « Pour justifier les règles dynamiques, il faut recourir à la métaphysique réelle et aux principes des convenances qui affectent les âmes et qui n'ont pas moins d'exactitude que ceux des géomètres... La suprème sagesse de Dieu lui a fait choisir surtout les lois du mouvement les

mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques ».

A pag. 642 scrive Janet: « Le rôle de Leibniz est un rôle de conciliateur. Sa méthode consiste à lier ces deux sortes de causes, et à expliquer les choses à la fois par les causes efficientes et par les causes finales, les deux series, n'étant que le renversement l'une de l'autre ».

Tuttavia Leibniz non ha distinto la teleologia empirica da quella speculativa o trascendente. È evidente che la contingenza delle stesse leggi meccaniche affermata da Leibniz implica ordinamento trascendente divino; mentre negli organismi si dà anche una teleologia empirica, riconosciuta dagli stessi atei e meccanicisti, la quale si riassume nell'adattamento dell'organo alla funzione e delle parti al tutto sia negli esseri organizzati singoli, sia negli aggregati di questi.

Infatti (Janet, cit. a pag. 642) scrive... « concilier ceux qui espèrent expliquer mécaniquement la formation de la première tissure d'un animal, et de toute la machine des parties, avec ceux qui rendent raison de cette même structure par les causes finales. L'un et l'autre est bon, l'un et l'autre peut être utile... et les auteurs qui suivent ces routes différentes ne dévraient point se maltraiter ».

Ma per quanto ammirabili siano le prime linee di una teleologia razionale gettate da Leibniz, egli non intravvide la immensa complessità per cui una stessa relazione di causa efficiente può essere il veicolo di molte, sia pur infinite, relazioni teleologiche nei due sensi. Invece la sua fu una concezione molto più semplicistica ed elementare: (Janet, cit. pag. 643) « ... Un particulier n'est pas déterminé par un autre suivant un progrès à l'infini, autrement ils restent toujours indéterminés, si loin que vous alliez dans ce progrès, mais bien plutôt que tous les particuliers sont déterminés de Dieu. (Dunque in ciò v'è accordo perfetto delle mie conclusioni con Leibniz). Il ne faudrait pas dire non plus que ce qui suit est la cause pleine de ce qui précède, mais plutôt que Dieu a créé ce qui suit dans un ordre tel qu'il concourt avec ce

qui précède selon les règles de la sagesse. Si nous disons d'autre part que ce qui précède est la cause efficiente de ce qui suit, alors et réciproquement ce qui suit sera en quelque sorte la cause finale de ce qui précède, pour ceux qui admettent que Dieu agit suivant une fin ».

Leibniz dice il vero. Però è un vero molto incompleto. Non è stato fin qui abbastanza avvertito dai filosofi che questa concezione quasi unilineare della serie finale (quasi una mera inversione della serie di causalità efficiente, vedi Janet pag. precedente) non rende che un infinitesimo della verità. Le relazioni di causalità efficiente tra due soli termini possono essere veicolo di relazioni teleologiche multiple, indefinitamente numerose, e svolgentisi nei due sensi contrari.

Neppure Kant ha rilevato nel debito modo questa possibile molteplicità e reciprocità delle relazioni teleologiche. Questa è già evidente nei meri rapporti di teleologia empirica: meno facilmente districabile in quelli di teleologia trascendente; sebbene in questa si accentui una tendenza a svolgersi per fila anzichè a fasci (tra due termini) pure essa si deve rappresentare come percorrente in senso opposto molte volte la stessa via, e non saprei trovar qui immagine più acconcia di quella di due specchi collocati di fronte i quali riflettono indefinitamente l'uno la immagine prodotta dall'altro.

III.

SAMUELE CLARKE

(1675-1729)

Sommario: § 1. Clarke e le cause finali. — § 2. Clarke, Leibniz e l'attrazione universale.

§ 1.

Clarke e le cause finali.

Di S. Clarke, Chateaubriand dice aver egli insieme a Leibniz perorato « metafisicamente e quasi geometricamente l'esistenza dell'Essere supremo » e loda la « maniera ferma e serrata » di lui, considerando gli avversari contro i quali era diretta, pur riconoscendo che tolto questo scopo polemico sarebbe preferibile una forma meno asciutta.

Noi vogliamo ora tra le argomentazioni di Clarke esaminare quelle in cui il celebre fisico inglese combatte la tesi di Spinoza che « niuna cosa nè alcuna maniera di essere di tale cosa ha potuto essere prodotta altrimenti nè in altro ordine da quello in cui trovasi attualmente ».

Tutt'al contrario Clarke (*Oeuvres*, Paris, Charpentier, 1843, pag. 7) dice: « Percorrete tutte le cose del mondo, voi troverete dovunque dei caratteri che vi mostreranno, nel modo più chiaro, di esser le opere di un agente libero. Voi non vi scorgete alcuna ombra di necessità: tutto vi predice la libertà e sapienza dell'Autore. Voi vi scorgete, è vero, una necessità, ma questa è una necessità di convenienza, vale a dire si scorge egualmente che l'universo non avrebbe potuto essere disposto altrimenti senza perdere della sua bellezza ed armonia. Ma questa necessità di con-

venienza garba così poco ai nostri avversari, perchè essa ci fornisce una dimostrazione diretta la quale ci assicura che tutte le cose del mondo sono state fatte senza alcuna apparenza di necessità assoluta e naturale.

« Il movimento stesso, la sua quantità, la sua determinazione, la legge della gravitazione, tutto questo, dico, è perfettamente arbitrario, e potrebbe essere affatto diverso da quello che è oggidì. Nulla vi è nel numero e nel movimento dei corpi celesti che autorizzi menomamente questa assoluta necessità degli spinozisti. Il numero dei pianeti avrebbe potuto essere più grande, ed avrebbe anche potuto essere più piccolo. Il loro movimento alterno agli assi avrebbe potuto essere anch'esso più rapido o più lento. Che dire della uniformità del moto progressivo dei pianeti, tanto principali che subalterni? Il loro corso costante ed uniforme dall'occidente all'oriente non mostra esso che è un affare di scelta e di sapienza, poichè sembra, dai moti delle comete, che esse avrebbero potuto muoversi ugualmente in tutti i sensi e in tutte le direzioni immaginabili, così come dall'occidente all'oriente? In tutte queste cose non vi è ombra di necessità. Non solo potrebbero essere diversificate all'infinito, ma le scoperte fatte da poco in astronomia mostrano che esse attualmente sono soggette a grandi cambiamenti. Tutte le cose che sono sopra la terra ci appariscono come le opere di un essere libero e in un modo tanto più evidente quanto più sono a nostra portata. Quale assoluta necessità si ha che esista precisamente un tal numero di piante o di animali?... Si crede forse che vi sarebbe contraddizione a supporre una più grande diversità? Certo vi sarebbe contraddizione reale a supporre la continuazione di quei mostri dei quali il poeta Lucrezio pretende siano periti per mancanza dei principali organi della vita. Ma quale contraddizione si troverebbe a dire che non è per nulla impossibile che sia esistita una specie intiera di cavalli e di buoi con sei piedi ovvero con quattro occhi? ».

Avvertasi che l'argomento della scomparsa di mostri per la mancanza di certe condizioni speciali alla vita, si può, *mutatis mutandis*, trasferire nel problema della evoluzione, per la scomparsa delle specie estinte, sopratutto in quei casi in cui le specie scomparvero perchè, mutandosi l'ambiente, esse non pote-

rono adattarsi correlativamente. Dopo ciò potrà sembrare strano a taluno che la scomparsa di tante specie attestata dalla paleontologia sia stata considerata come una difficoltà ed una obbiezione al finalismo. Ma è facile capire che tale obbiezione potrebbe valere solo per una ipotetica immagine delle teleologie singole, la quale da noi è ripudiata siccome incompatibile da un lato col disegno di natura e dall'altro colla stessa concezione finalistica.

Infine a pag. 73 Clarke rileva come il riconoscimento di fine in natura è così fatale alla ipotesi della necessità di azione del Creatore, che Spinoza ha sentito il bisogno di volger in ridicolo le cause finali conchiudendo: « Naturam nullum finem sibi praefixum habere; et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta » Appendix ad prop. XXXVI.

Dice Clarke che Spinoza qualifica le cause finali, « con una impudenza senza pari, come invenzioni di gente ignorante e superstiziosa; per lui significa avere un gran fondo di semplicità o di follia immaginarsi che gli occhi siano fatti per vedere, le orecchie per udire, i denti per masticare gli alimenti, lo stomaco per digerire, il sole per illuminare e così via. Non credo che un uomo capace di sostenere simili assurdità meriti che ci divertiamo a disputare con lui... ». Eppure se Clarke avesse potuto prevedere che questi assurdi spinoziani son divenuti i postulati impliciti, o almeno, se non i postulati, le credenze di molti scienziati professanti l'indirizzo ateleologico, non solo come « metodo provvisorio », ma anche come base di una « Weltanschauung », o concezione del mondo ateleologica, quale sarebbe stata la sua sorpresa? La meraviglia e lo scandalo che prova Clarke è il frutto di una lunga meditazione filosofica, ma potrebbe anche in altri esser prodotta dal non aver compresa la possibilità dello schema di una derivazione meccanica delle forme le une dalle altre. Ora è solo con una meditazione filosofica che noi riconosciamo che questa genesi naturalista non esclude per nulla, ma postula, la divina predeterminazione trascendente.

Kant, come ho rilevato altrove (1), impugna la possibilità di una dimostrazione che la Causa intelligente del cosmo sia

(1) Cfr. P. Celesia, *Studî kantiani* (Opere, Serie Filosofica, vol. V). Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923, pag. 531 e seg. (*N. T.*).

infinita. Egli scrive (pag. 348-349): « Voi concludete dalla grande finalità delle forme naturali e delle loro relazioni ad una causa intelligente del mondo. ma quale grado avrà questa intelligenza? Senza dubbio, non potete lusingarvi di arrivare alla suprema intelligenza possibile; perchè ciò richiederebbe che voi riteneste inconcepibile un'intelligenza più grande di quella di cui percepite le prove nel mondo: il che significherebbe attribuire a voi stessi l'onniscienza ». Che anzi Kant contesta anche che sia possibile dimostrare la onnipotenza: « Allo stesso modo voi concludete dalla grandezza del mondo ad una potenza molto grande del suo creatore; ma dovete convenire che ciò ha un senso relativamente alla nostra facoltà comprensiva; e poichè non conoscete tutto il possibile per confrontarlo con la grandezza del mondo quale la conoscete, non potete derivare da una misura così piccola l'onnipotenza del creatore, e così di seguito. Perciò in tal modo non raggiungete un concetto determinato, e sufficiente per la teologia, dell'essere originario.

« La teleologia morale invece, che non è fondata meno solidamente della teleologia fisica, e gode anzi il privilegio di riposare *a priori* su principî inseparabili della nostra ragione, conduce a ciò che è richiesto dalla possibilità di una teologia, cioè ad un concetto della causa suprema come causa del mondo secondo leggi morali; e quindi tale che basta al nostro scopo morale finale; a che si richiedono non meno l'onniscienza, l'onnipotenza, l'onnipresenza, ecc., come attributi inerenti alla sua natura, i quali debbono esser concepiti come congiunti con lo scopo finale morale, che è infinito e quindi adeguato ad esso ».

Clarke invece conchiude alla sapienza infinita di Dio dalla sua onnipresenza, necessità incondizionata. Ma a pag. 114 dice: « Non esser solo una dimostrazione *a priori* ma anche *a posteriori* ». Gli argomenti tratti dalla perfezione squisita e dall'ordine ammirabile che regnano in tutte le sue opere, formano una dimostrazione a posteriori della sua saviezza... Più si studia la natura, maggiore esattezza si porta nelle ricerche... più tale argomento diventa forte, prova certa della sua verità ». Tuttavia Clarke non si pone il quesito su la forma quasi matematica pretesa da Kant di una intelligenza-limite.

Ora indubbiamente la intelligenza infinita di Dio si conchiude da una moltitudine di ragioni, ma è assurdo pretenderla da un ragionamento unilineare, *more kantiano*. Verissimo che anche come autore dell'ordine morale, Iddio si fa conoscere onnisciente, onnipresente, ecc.; ma non nel modo troppo esclusivo preteso da Kant. Trattandosi di intelligenza, infinito significa incondizionato, illimitato. Ora dobbiamo necessariamente pensare Dio Intelligenza infinita, perchè se nol fosse sarebbe condizionato, ed allora sorgerebbe la questione: da quale causa? Bisognerebbe ammettere un'altra causa che lo condizioni e così via. In breve la intelligenza infinita di Dio risulta dagli stessi argomenti che ci obbligano ad ammettere la infinità dell' essere suo. Si potrebbe è vero obiettare che vi potrebb'essere una causa che limitasse la Intelligenza divina senza esser essa stessa intelligente, come ad es., una limitazione di natura; ma con altri argomenti si viene a provar che Iddio dev'essere infinito, e che un solo infinito vivente è possibile. Tuttavia Kant soggiunge: « Vi si può concedere... di aggiungere arbitrariamente che quando si trova tanta perfezione, si possono ammettere tutte le perfezioni riunite in una causa unica del mondo; perchè la ragione, teoreticamente e praticamente, vien meglio a capo del suo compito con un principio così determinato. Ma non potete tuttavia far valere questo concetto dell'essere primo così dimostrato da voi, perchè lo avete ammesso solo a vantaggio di un migliore uso della ragione ».

§ 2.

Clarke, Leibniz e la attrazione universale.

Scrive Leibniz, *Recueil de diverses pièces*. Amsterdam, 1740, pag. 149: « J'avais objecté qu'une attraction proprement dite, où à la scolastique, serait une opération en distance, sans moyen. On répond ici qu'une attraction sans moyen serait une contradiction. Fort bien; mais comment l'entend-on donc, quando on veut que le soleil à travers d'un éspace vide attire le globe de la terre? Est-ce Dieu qui sert de moyen? Mais ce serait un miracle, s'il y en a jamais eu; cela surpasserait les forces des creatures...

Ce moyen de communication est, dit-on, invisible, intangible, non mécanique. On pouvait ajouter avec le même droit, inexplicable, non intelligible, précaire, sans fondement, sans exemple. Mais il est régulier, dit-on, il est constant, et par conséquent naturel. Je répond, qu'il ne saurait être régulier sans être raisonnable, et qu'il ne saurait être raisonnable, sans être explicable par les natures des créatures. Si ce moyen, qui fait une véritable attraction, est constant, et en même temps inexplicable par les forces des créatures, et s'il est véritable avec cela, c'est un miracle perpétuel; et s'il n'est pas miraculeux, il est faux. C'est une chose chimérique, une qualité occulte scolastique. Il serait comme le cas d'un corps allant en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rien d'inexplicable ne l'empechât de le faire. Exemple que j'ai déjà allegué, et auquel on n'a pas trouvé à propos de repondre; parce qu'il montre trop clairement la différence entre le véritable naturel d'un côté, et entre la qualité chimérique des écoles de l'autre côté ».

Nelle righe sopra riferite Leibniz risponde ad un'affermazione di Clarke concernente la gravitazione newtoniana (pag. 82 *ibidem*): « Il est vrai que si un corps en attirait un autre, sans l'intervention d'aucun moyen, ce ne serait pas un miracle, mais une contradiction; car ce serait supposer qu'une chose agit où elle n'est pas. Mais le moyen par le quel deux corps s'attirent l'un l'autre, peut-être invisible et intangible et d'une nature différènte du mécanisme: ce qui n'empêche pas qu'une action régulière et constante ne puisse être appelée naturelle, puis qu'elle est beaucoup moins merveilleuse que le mouvement des animaux, qui ne passe pourtant pas pour un miracle ».

Io osservo che il punto che si può considerare tuttora controverso è questo: se lo spazio tra i corpi che si attirano sia vuoto. Ora da una risposta (la quinta di Clarke di cui riporteremo qualche brano) risulta che per « vuoto » Clarke intende « nulla che resista sensibilmente ai movimenti dei corpi »; allora si potrà conchiudere che vi ha una parte della controversia che riducesi ad equivoco, poichè Clarke dice: « che tutto questo non è altro che un fenomeno scoperto dall'esperienza ». Vero è che qui nasce il sospetto che Clarke veli in certo modo una ritrattazione, poichè riguardo all'affermata causa « non meccanica »

dell'attrazione dice poi, (pag. 212): « I filosofi possono ricercare la causa dell'attrazione, sia essa meccanica o non meccanica ».

Mi occorrerebbe una conoscenza più completa di tutta la controversia per giudicare se Clarke abbia ritrattato qualche affermazione precedente, o se realmente fin da principio egli intendesse parlare di un vuoto, per così dire, empirico o ipotetico tra il cielo e la terra.

Il pensiero di Leibniz mi pare possa esprimersi in questo modo: che secondo lui l'attrazione non può essere una manifestazione primitiva, elementare, irriducibile (come non lo può essere in natura il moto circolare) ma un risultato di fatti meccanici. Ed infatti, taluno pensa anche oggi, la attrazione possa dipendere dagli urti di particelle di un etere perfettamente elastico, in un modo che qui non occorre analizzare.

Ma una questione interessante è quella sollevata da Clarke riguardo al carattere naturale ovvero miracoloso di un'azione, poichè l'autore la tratta in modo rimarchevole. A pag. 201 scrive Clarke: « Le mot de nature, et ceux de forces de la Nature, de cours de la Nature, sont des mots qui signifient simplement qu'une chose arrive ordinairement ou fréquemment.

« ... Si les hommes sortaient ordinairement du tombeau comme le blé sort de la semence, nous dirions certainement que ce serait aussi une chose naturelle: et si le soleil (ou la terre) était toujours immobile cela nous paraîtrait naturel: et en ce cas-là nous regarderions le mouvement du soleil (ou de la terre) comme une chose miraculeuse ».

Clarke fa colpa a Leibniz di aver ammesso « una differenza reale e interna tra quello che è miracoloso e ciò che non lo è; ovvero tra le operazioni naturali e le non naturali, assolutamente e rispetto a Dio: « Croit-il qu'il y ait en Dieu deux principes d'action différents et réellement distincts, ou qu'une chose soit plus difficile à Dieu qu'une autre? S'il ne le croit pas, il s'ensuit, ou que les mots d'action de Dieu naturelle et surnaturelle sont des termes dont la signification est uniquement relative aux hommes: parce que nous avons accoutumé de dire qu'un effet ordinaire de la puissance de Dieu est une chose naturelle, et qu'un effet extraordinaire de cette même puissance est une chose surnaturelle (ce qu'on appelle les forces de la nature

n'était véritablement qu'un mot sans aucun sens) ou bien il s'ensuit que par une action de Dieu surnaturelle il faut entendre ce que Dieu fait lui-même immédiatement, et par une action de Dieu naturelle ce qu'il fait par l'intervention des causes secondes ». Ora Leibniz « se déclare ouvertement... contre la première de ces distinctions, et il rejette formellement la seconde... où il reconnait que les anges peuvent faire de veritables miracles. Cependant je ne crois pas que l'on puisse inventer une troisième distinction sur la matière dont'il s'agit ».

Queste limpide conclusioni di Clarke ci fanno ricordare il grande problema dell'azione immanente conservatrice di Dio.

Se analizzando i processi di natura giungiamo ad alcune azioni fondamentali per le quali il cosmo si attua e conserva, vien naturale di chiedersi: queste azioni che non possiamo più oltre ridurre, posto siano davvero irreducibili. dipendono direttamente dall'azione causante divina? Tale sarebbe, ad es., la conservazione del moto o principio di inerzia? Il fatto che il moto non disturbato dura eternamente è fondamentale nella meccanica celeste. Ora questa legge è dessa attuata direttamente da Dio mercè una immanente azione divina conservatrice del moto, oppure questo della inerzia è mero principio di indeterminazione?

La questione correlativa concerne la conservazione della materia.

I teologi si cavan d'impaccio affermando che la conservazione è una creazione continuata; ma si rimangiano tosto ciò che di eccessivamente immanentistico pare contenuto in quella espressione soggiungendo: ciò avviene per la efficacia del decreto unico con cui Dio creò il mondo ad una conservazione prestabilita. Ma con ciò non è risolta per nulla la questione se la inerzia sia una vera causa seconda, se la materia ed il moto si conservino naturalmente ovvero sovrannaturalmente.

Eccoci dunque alla questione filosofico-teologica toccata da Clarke. L'insigne fisico inglese afferma che la distinzione rispetto a Dio è oziosa. D'altronde che il moto continui per la efficacia di cause seconde appare assurdo quesito, poichè siam giunti all'elemento ideale irreducibile. Ma pare invece a me che la conservazione naturale del moto abbia un significato abbastanza chiaro e preciso. Anzitutto il principio d'inerzia è la conserva-

zione o persistenza della velocità e direzione del moto. Ora questi caratteri sono impressi nel concreto cosmo da cause seconde, od almeno per l'intermezzo di esse. La conservazione naturale della direzione della velocità significa solo che ove non intervenga una causa seconda, ovvero un miracolo divino, il moto persiste con quei caratteri di velocità e direzione che egli son stati impressi. Pare dunque che il principio d'inerzia esprima solo la passività e non spontaneità della materia rispetto al moto: una qualità negativa, per la quale non pare necessario invocare l'azione causante di Dio.

Insomma è tanto concepibile una conservazione naturale del moto e della materia come una conservazione soprannaturale ossia diretta, immediata da Dio. Infatti è pensabile tanto una azione conservatrice attuale immanente, come un'azione iniziale la cui efficacia duri tutt'ora. Iddio potrebbe avere anche creato una materia capace di conservarsi naturalmente: e di nuovo la determinazione di questo carattere avrebbe potuto essere decretata inizialmente, senza bisogno che Iddio stesso sostenesse, quasi trascendente cariatide, il pondo del cosmo, e tutte le sostanze in esso contenute. Non trattasi dunque di mera differenza verbale sebbene la questione sia metafisica e trascenda al tutto la esperienza.

I teologi dicono: se Iddio ritirasse la sua azione causatrice il mondo ritornerebbe nel nulla. Ma ciò può intendersi in due modi: 1° che Iddio abbia *ab aeterno* decretata la cessazione o sospensione di una necessaria immediata azione consecutiva, cessante la quale il mondo più non sia; 2° che Iddio con nuovo decreto annichili il cosmo il quale, senza questo nuovo intervento positivo immediato di Dio, continuerebbe di per sè a conservarsi indefinitamente.

Il principio di ragion sufficiente ci aiuta forse in codesta questione? Verbalmente si. Infatti si può dire: la ragion sufficiente della velocità e direzione del moto di una particella è nella direzione e velocità che essa possedeva in un istante precedente. Ma questa ragion sufficiente è relativa o assoluta? Ecco il *busillis!*

Sarebbe una questione prettamente oziosa il chiedere se il cosmo si conserva per la efficacia di un decreto unico primitivo;

oppure per un sempre rinnovato decreto di conservazione. Ma la questione invece concerne il quesito se la conservazione del cosmo sia stata decretata come attuabile per conservazione immediata da Dio, ovvero per una interiore forza naturale creata, autonoma. Nel primo caso la annichilazione segue inevitabilmente al cessare dell'efficacia conservatrice divina, nel secondo essa richiede un positivo intervento divino, senza del quale la conservazione seguirebbe *motu proprio* per la efficacia di una causazione seconda.

Questione irresolubile per la scienza, ma non scevra di interesse per il filosofo ed il teologo!

La si potrebbe formulare anche così: il substrato necessario dei fenomeni si regge da sè o è retto in essere da Dio? Ovvero la sostanza unica da chi è retta e conservata in essere?

La questione della conservazione della materia e del moto ha qualche analogia con tale questione, o meglio solleva qualche quesito analogo, poichè se la legge d'inerzia non si assume come legge primitiva ma come derivata da altre leggi di natura, non è necessario supporre che la persistenza del moto e dei caratteri del moto sia immediatamente attuata da Dio. Ma il moto presuppone od almeno implica ciò che si muove: la materia. Ora questa si conserva per l'azione di qualche principio creato ovvero è conservata direttamente da Dio. Se si dica che essa è conservata dalle forme essenziali create da Dio, nasce la questione se queste sussistono da per sè o siano immediatamente conservate da Dio, e siamo allo *statu quo*. La questione pare si riduca non a sapere se l'ultimo elemento irreducibile sia immediatamente conservato e retto in essere da Dio, ma se la materia o qualche altra cosa siano realmente tali elementi. Se non lo sia, si può dire che essa ed il moto hanno una conservazione naturale; ma Clarke avrebbe ragione di dire che un'azione costante di Dio non è più miracolosa. Tale sarebbe la conservazione dell'elemento irreducibile, ma sarebbe sempre però soprannaturale, cioè immediatamente da Dio.

IV.

ANTONIO GENOVESI

(1712-1769)

SOMMARIO: § 1. L'argomento finalistico nella cosmologia di A. Genovesi. — § 2. Obbiezioni addotte dallo stesso Genovesi. — § 3. Come si può da noi concepire in che modo questo mondo fosse architettato da Dio.

§ 1.

L'argomento finalistico nella cosmologia di A. Genovesi.

Nel cap. II della sua *Cosmologia* (che a sua volta è presentata come parte I *Delle scienze metafisiche*, Napoli, 1791) l'abate Genovesi espone varii argomenti fisici provanti la esistenza di Dio:

(Pag. 15). L'argomento desunto dagli antagonismi delle forze attrattiva e repulsiva in quanto, pel fatto "di essere opposte ad angoli retti o pressochè retti..." dovrebbero perpetuamente scemare conformemente ai principii "meccanici". Ora se scemassero seguirebbe l'una delle due: o che il corso dei pianeti divenisse più lento e perciò i nostri giorni e anni più lunghi, o che essi si accostassero al sole sempre più. Or l'uno e l'altro è falso. Si sono calcolate molte eclissi memorate negli annali cinesi sopra 3500 anni fa e si è trovato corrispondere ai tempi nostri. Questo prova che il moto dei pianeti non è più lento di quel che già fu. La grandezza poi apparente dei corpi celesti pure è immutata. Son dunque nella medesima distanza. Dunque son medesime le forze. Chi le riproduce? Non se ne potrebbe dare altra cagione se non che la volontà immutabile d'un Essere intelligente il quale presiede al mondo. Si dirà forse che un

fluido universale, riproducendo sempre queste forze, le mantenga nel primo vigore? Ma è egli corporeo o incorporeo questo fluido? Se è corporeo è soggetto anch'esso alla legge di collisione. Chi conserverà la sua forza? Chi la produrrà? E se non è corpo è una e immensa, o infinite sostanze semplici? Queste per qual legge cospirerebbero costantemente e perpetuamente a conservar la unità del disegno?... Il cav. Newton ha sentito tutta la forza di questo ragionamento e conviene che non potrebbe sussistere quest'ordine mondano senza una mente ricreante ad ogni momento le forze centrali ».

Questo è un argomento ormai riconosciuto privo al tutto di valore (almeno pel cosmo siderale) non essendo in accordo nè con i risultamenti della meccanica celeste più moderni (che tendono ad ammettere compensazioni a periodo lunghissimo nelle perturbazioni planetarie) nè con lo spirito del racconto scritturale.

Vero è che Laplace ha esagerata indubbiamente la stabilità del cosmo siderale credendo di aver segnalato nella stabilità dei grandi assi delle orbite ogni requisito sufficiente per caratterizzarla. Ma ben altri elementi di variazione si son trovati dipoi: oltre all'azione rallentatrice delle rotazioni che sì strettamente concernono la vita, si è presentato pure il problema dell'accelerazione lunare (a meno di voler tutto ridurre a rotazione terrestre rallentata).

D'altronde l'argomento di Genovesi parte da un presupposto erroneo; che cioè per poter offrir domicilio temporaneo a forme di vita corporea la durata del sistema planetario nostro debba essere perpetua. Ora basterebbe considerare le conclusioni della termodinamica per conchiudere che una perpetuità meccanica, dato pure fosse probabile e possibile, non varrebbe affatto a salvar la vita, avvenendo inevitabilmente un raffreddamento della massa solare, e se ci si volesse rifugiare in una perpetuità del cosmo complessivo (il che piuttosto è un *desideratum* dell'ateismo) si potrebbe obbiettare la non perfetta riversibilità del calore in movimento, il fatto cioè che l'entropia tende a crescere.

Ma veniamo al secondo argomento. Non si può concepir questo mondo senza che concepiamo la materia mondana raccolta in diversi globi, situati a distanze convenevoli a formare un tutto proporzionato. « Perchè questo avvenisse era necessario

che i corpicelli materiali si andassero ad unire intorno a diversi centri. E perciocchè ogni corpo è di sua natura indifferente ad ogni direzione di moto locale, si richiedeva una cagione esterna che raccogliesse quei corpicelli intorno a questi centri piuttosto che ad altri. Questa cagione non posson essere i centri medesimi 1° perchè un centro non è che un punto ideale; 2° perchè questi centri ponno essere infiniti in un immenso spazio: e qual cagione avrebbe preferito l'uno all'altro? È dunque forza che questa divisione e questo raccoglimento di corpuscoli intorno a diversi centri nasca da cagione immateriale. E perchè nella scelta e distanza e nel moto di questi centri vedesi disegno, seguita che questa cagione non è solo immateriale, ma altresì intelligente ».

Questo è un tentativo, non molto felice, di applicare il principio di ragion sufficiente. Ma la prima parte dell'argomento (quella che invoca solo la determinatezza di direzione senza più) mi par che zoppichi, per lo meno è incompleta; poichè la sua forza apparente nasce dall'aver immaginato dei centri di agglomerazione destituiti di forza; mentre a sua volta la esteriorità della forza è arguita dalla passività assoluta della materia, altra cosa che non tutti gli menan buona.

Questa prova si connette a quell'altro tentativo famoso degli Epicurei che per far uscire il determinato da una primitiva supposta indeterminazione avevano immaginato un *clinamen* degli atomi, inesplicabile e miracoloso.

Genovesi vuol rivendicare al teismo la necessità di una determinazione prima, nella posizione degli elementi cosmici primordiali; e se la cosa in concreto è vera, dimostrativamente l'argomento vale poco ed è presentato in modo assai insufficiente. Molti infatti diranno che basta immaginare dei centri di forza in luogo dei centri puramente ideali perchè la causa sia trovata, e questa solo meccanica. Però questi postulerebbero una qualche eterogeneità primordiale senza della quale sarebbe stato eternamente impossibile un principio di aggregazione cosmica; e questo è il lato vero, e male espresso, che si trova nell'argomento di Genovesi.

Vero è che si potrebbe ribattere che è un errore muovere da una omogeneità e regolarità di distribuzione primordiale, (cio è già mettere intelligenza nelle cose) e che immaginando

invece un *caos* con una moltitudine di centri di forza la difficoltà scompare. Comunque sia ciò, mi par questo un poco felice tentativo racchiudente forse tutt'al più un embrione od ombra di prova, ma sì pallida da essere al tutto inefficace.

Il terzo argomento è quello desunto da Maupertuis (cosmologia) ossia è dato da una legge meravigliosa e costantemente osservata in tutto il sistema mondano, ed è quella del minimo delle forze. « Consideriamola in grande: È dimostrato da Newton che le forze centrali per cui sostiensi l'armonia dell'universo sono proporzionali alla quantità e densità di materia. Dunque queste forze centrali dei corpi celesti verrebbero ad essere altre se la materia di quei corpi fosse o maggiore o minore di quel che è. A questo modo verrebbe a scompaginarsi il presente sistema. Or, dico io, perchè attorno a quei centri dei corpi celesti non se ne raccoglie di più o di meno? Qual ragione assegneremo perchè la Terra debba esser costantemente 52 volte più grande della Luna e non altrimenti? Perchè il sole debba aver perpetuamente tanta materia e non più? Il medesimo principio d'economia vedesi in tutti i corpi terrestri, perchè niuno ve n'è il quale non farebbe un disordine se il principio del minimo possibile venisse ad esser violato. Tutto questo suppone un disegno ed ogni disegno nel generale del mondo è argomento di un'Intelligenza presidente ».

Che diremo di questa applicazione del principio del minimo mezzo?

Essa mi pare non molto appropriata; poichè (a parte altre obbiezioni) l'attrazione della terra, ad es., si potrebbe rispetto alla velocità della luna dir tanto la massima quanto la minima, posto che si consideri come risultato desiderabile quello che è stato raggiunto.

Infatti un solo valore è possibile nel presente cosmo per attuare tale orbita precisa nelle condizioni identiche. Come dunque parlar solo di minimo possibile? Del resto lo stesso Genovesi dice che non avrebbe potuto esser nè più nè meno. Dunque si può considerare tanto come un minimo possibile rispetto a valori superiori e non applicabili, quanto come un massimo possibile rispetto all'inapplicabilità di valori inferiori: il tutto

ben inteso immaginando una necessità di ottener l'identicissimo risultato che noi vediamo esser attuato al presente.

« Il quarto argomento è quello che ci somministra la teleologia cioè la scienza dei fini, meravigliosamente in questi ultimi tempi maneggiata da molti grandi uomini, e da tre principalmente Niewentit, Derham, Ray.

Vedesi in tutto il mondo e in ciascuna sua parte una tal composizione nella quale fino i ciechi ravvisano arte e disegno. Analizzando un seme, un'erba, un albero, un quadrupede, un uomo, ecc., voi vi troverete una infinità di piccoli ordigni, niun dei quali è senza uso, niuno che non serva ad un altro e tutti al fine principale della macchina. Voi non potete trovare nel corpo umano niuna parte organica che non serva a qualche uso, niuna che non sia subordinata ad un'altra, niuna che non serva al fine principale il quale è la vita. Tanti ordigni e di sì diversa natura saran l'effetto del mero caso e di un fatale accozzamento di corpicelli senz' arte, senza intelligenza? È la più grande assurdità il sospettarlo solamente. Come potrebbe un effetto aver maggior entità che non è nella causa?... Come serbare un'arte medesima con tanta costanza »?

Questa può stare come esposizione popolare dell'argomento teleologico. Ma l'ultima osservazione, circa il non potervi essere nell'effetto più che nella causa potrebbe anche esser tacciata di petizione di principio, se non si aggiunga qualche altra considerazione.

Infatti i negatori della teleologia non negano essi appunto che nel presunto effetto sia « ordine? ». Per lo meno occorreva analizzar questo concetto di « ordine » e mostrare come l'ordine osservato è tale da non poter essere una mera lettura o interpretazione nostra soggettiva di certe disposizioni di natura. Infatti abbiam veduto che possono darsi, ad es., forme esagonali in natura prodotte da cause meccaniche, come certe deposizioni calcari di animali marini, ed altre prodotte dall'attività di animali intelligenti ma per istinto (come le celle esagonali delle api). Ora se fosse vero *ad litteram* che nell'effetto non può esser più che nella causa, si potrebbe opporre a Genovesi che nella forma esagonale delle deposizioni calcari noi scor-

giamo disposizione intelligente, più di quella che ammettiamo nella causa meccanica di essa.

Occorre dunque dire: che non si può dar nell'effetto più che non sia nella *causa totale* di esso.

Ma allora noi trascendiamo la causa storica produttiva e invochiamo la causazione divina. Si potrebbe per altro ribattere che in taluni casi la divina intenzione è certo esclusa (come nell'esempio dei semicerchi che io ho veduto descritti nell'arena di Alghero per l'azione del vento sopra un insieme di fuscelli fissati per un lato nella sabbia stessa). Eppure il semicerchio in questo caso non rivela intelligenza, sibbene solo il modo di operazione di una forza di natura. Quindi il rigore del metodo richiede che in simili prove si proceda meno spicciativamente; senza di che daremo buon giuoco ai negatori del teismo. Lo richiede non meno la solennità dell'argomento che il rispetto dovuto agli stessi avversari.

§ 2.

Obbiezioni addotte dallo stesso Genovesi.

Pag. 18. « Questi fini non furono intesi avanti che si usassero, oppone Lucrezio, cercando di evadere; ma poichè si cominciò a farne uso, si stimò che fossero stati intesi dall'Autore del mondo. Gli occhi non sono fatti per vedere... ma perchè per fortuna si accozzarono in quel modo si cominciò dagli animali a veder per gli occhi, e gli uomini si son dati ad intendere che gli occhi son fatti per vedere. Ma con altrettanta ragione potrebbe dirsi... che un orologio non è fatto per dividere e segnare il tempo ».

Qui Genovesi soggiunge: Se fosse come Lucrezio supponeva dovrebbero annientarsi di tanto in tanto i generi di vegetali ed animali e nascerne dei nuovi; nè si vedrebbe perchè non dovrebbero nascere galline dalle pecore e viceversa.

La prima conseguenza è sensata, ma l'avverarsi di essa non può valere a favore di Lucrezio perchè i filosofi oppositori di questo poeta non hanno avvertito come neanche il sorgere per apparente inintenzionalità e mediante tentativi successivi non

potrebbe costituire una prova contro il preordinamento finalistico inquantochè, ciò facendo, noi non faremmo altro che proiettare come una oggettiva indeterminazione la nostra ignoranza delle cause produttrici: e d'altra parte la scomparsa di certe forme di vita può essere un fatto esso pure provvidenziale per altre finalità cosmiche.

Infine il dire che se non fosse vera la teleologia dovrebbe vedersi regnare il disordine e violata anche la legge di eredità mi sembra vero in concreto, ma insufficiente in astratto come argomento, perchè gli atei affermano il fortuito nel mondo non già come negazione della legge fisica, sibbene unicamente come negazione della preordinazione intelligente. L'opporre dunque simili obbiezioni senza più, mentre in tali leggi essi non sanno veder altro che ragioni in favore del loro modo di giudicare le cose, può non sortire altro effetto che persuaderli che i difensori del finalismo non conoscono nè le idee degli avversari nè le esigenze della tesi propria.

Quanto ai mostri che spesso ci si oppongono, scrive Genovesi « non ignoro quel che si è risposto da molti. Io la penso diversamente... Noi non conosciamo l'armonia che pei tocchi disarmonici, nè il bello del perfetto che pel vedere certe imperfezioni. Gli Spartani facevano una volta all'anno ubbriacare gli Iloti, affine che il cittadino, vedendo le smorfiie e deformità degli ubbriachi, tenesse in maggior pregio la sobrietà... Io non conosco meglio l'arte della Provvidenza che da quei rari casi dei mostri. Questi casi mi mostrano che farebbe la sola natura marciando senza occhi come la talpa. Adunque questi mostri, servendo a farci guardare l'ordine, per un ordine che pare disordine, entrano così nell' ordine, come nell' arte della musica le dissonanze nell'armonia. Finalmente, conchiude a sproposito il Genovesi, nel solo sistema della fatalità materiale non vi può esser mostri ».

Ora ciò è errato o per lo meno espresso male. Solo infatti una fatalità della teleologia escluderebbe i mostri (ossia una teoria che ammettesse il compiersi inevitabile di tutte le forme perfettamente prescindendo dai mezzi di sviluppo), ma non già una fatalità fisica.

Altra obbiezione esaminata da Genovesi, a pag. 19: « Tutta la terra, dicono, senza la cura dell'uomo non è che un vasto orrore solingo. Vedete la terra e le isole deserte e paragonatele con i campi culti e ridenti spiranti vita ecc. delle nazioni savie. La terra dunque è retta meno dalla natura che dall'arte degli uomini. Come dunque vi sarebbe la provvidenza divina? Ella non potrebbe esser da meno della nostra. Cicerone nel *De natura deorum*, si delizia in questo argomento ». Ma ribatte Genovesi, « quest'argomento mi pare come quest'altro: Michelangelo poteva egli scolpire il suo Bruto senza scalpelli? Gli scalpelli dunque migliorano l' arte di Michelangelo ed han più maestria di lui! La provvidenza di Dio opera per due generi di strumenti: 1° per la physis meccanica; 2° per la physis razionale ». E porta l'esempio della California che essendo ruvida, secca incolta per la physis meccanica è stata resa un giardino per l'arte umana. « È sempre la Provvidenza che ordina. Perchè non lo intese Buffon? »

Qui certo la difesa fatta da Genovesi è più efficace. Ma bastava più brevemente notare che l'uomo fa parte integrale della natura, nè potrebbe darsi da sè la intelligenza che possiede.

Vien quindi Genovesi ad esaminare un' altra obbiezione mossa dall'autore dei pensieri filosofici.

« Negli infiniti accozzamenti possibili degli atomi v'era (domanda egli) quello del presente mondo oppur no? Se no, il mondo era un impossibile: un impossibile dunque esiste? Se sì, fia meraviglia che ne sia nato? »

Ribatte Genovesi: « Questo sofisma somiglia a quest'altro: Nei possibili accozzamenti delle cose e delle idee v'erano gli elementi geometrici di Euclide o no? Se no, esiste un impossibile; se sì questi elementi son nati da sè ». Il sofisma consiste nel dedurre da un principio meno universale una illazione che lo è di più.

Quando si dice e domanda: « tra i possibili accozzamenti degli atomi, ve n'era uno come questo mondo? », allora intendendosi dei possibili accozzamenti ontologici e intrinseci se ne esclude il disegno e l'arte. Quando poi si conchiude: fia dunque impossibile che ne sia nato? si mette nel fatto disegno e arte;

idea che non entrava nella possibilità intrinseca; e perciò è più nella conclusione che nel principio.

Per far dunque giusta la illazione si vuol mettere nel principio quel che è di più nella conclusione. E dove non si aggiunga al principio quel che è di più nella conclusione, non si può altro conchiudere che la possibilità intrinseca non già la esistenza. Come negli intrinsecamente possibili accozzamenti di pensieri sulla quantità v'erano gli elementi di Euclide? V'erano. Dunque questi elementi erano intrinsecamente possibili. Ecco la giusta conseguenza. Ma il dire: dunque è possibile che esistano per fortuito accozzamento è più conchiudere che non porta seco il principio.

La possibilità intrinseca non porta seco una possibilità estrinseca se non col rapporto ad una cagione. « Poichè un orologio esiste, un orologio non era un impossibile. Ma perchè esistesse di fatto si richiedeva un artista. Questo rapporto all'artista entra necessariamente in un fatto d'arte e disegno, ma non entra già nell'idea astratta del possibile ontologico », p. 21.

Ma la confutazione per quanto efficace dal punto di vista logico formale, non è ancora sufficiente. Infatti occorre rilevare come se si concede che fosse possibile, fuori di ogni preordinazione intelligente tra i possibili accozzamenti di cose, si vien con ciò a concedere che sia necessario, poichè la legge di natura non poteva a meno di produrre nel tempo quello che era possibile, o meglio quest'ordine che si dice fosse allora possibile.

Il prodursi nel tempo non è necessariamente l'effetto di una azione aggiunta dall'esterno. Quindi si concede troppo concedendo che pur tra i possibili, quali essi sarebbero stati all'infuori di ogni preordinazione, si desse anche questo mondo.

Questa, a voler ben guardare, è la tacita ammissione degli atei odierni, nei lor tentativi di far valere per le conclusioni loro la teoria della evoluzione. La loro tattica è di tutto ricondurre ad una relativa semplicità iniziale. E, fin qui, il loro procedimento è non solo ammissibile ma lodevolissimo, inquantochè non vi ha altro mezzo di promuover la conoscenza meccanica fisica della natura. Ma l'errore loro è di credere che la semplicità della origine, che è gravida di tanta complessità di eventi e sì feconda

di conseguenze ammirabili, ci spieghi il mistero degli sviluppi successivi e che un *divenire necessitato* ci dispensi da una causazione preordinatrice. Quell'inizio par cosa tanto piccola! Strappare un assenso riguardo alla non intelligente causa di sua esistenza, come se si trattasse di uno stato definitivo di insignificante semplicità od omogeneità!

L'aggiunger poi granellino per granellino le variazioni successive, sempre postulando che sian aggiunte fortuite non intelligenti somiglia proprio al sofisma detto acervale. Ma vedendo crescer sì spaventosamente il mucchio fino a darci quest'ammirabile natura, e l'uomo, chi non si accorgerebbe di aver troppo accordato, ammettendo che la semplicità delle origini non ci obbligasse ad ammettere un autore intelligente? Essa era dunque una semplicità apparente e la meraviglia ed ammirazione crescono, anche pel contrasto e la mirabile arte non solo del prodotto ma della stessa tecnica di produzione.

§ 3.

Come si può da noi concepire in che modo questo mondo fosse architettato da Dio.

Segue Genovesi, pag. 47: « Iddio non ha potuto creare e ordinare questo mondo che designandolo prima in sè medesimo. Io non capisco perchè Bolingbrocke convenendo che l'universo non è fatto se non per volontà di Dio onnipossente sembri poi volerne escludere l'idea, il modello, il disegno. Si potrebbe egli concepire, non che in Dio, ma pure in una mente finita una volontà senza intelligenza? Questa è una contraddizione manifesta ».

Qui credo l'A. non abbia capito chi critica. Gli è appunto perchè l'idea di progetto e disegno suona a taluni orecchi mentali troppo antropomorficamente che da essi preferirebbesi escluder cotali idee dalla causazione divina!

Ma non un *men che progetto* o *men che disegno*, ma qualcosa di più ineffabilmente alto ed uno, si vorrebbe, io penso, sostituire a questa idea del disegno la quale, se stiamo pure alla teologia tomistica, implicherebbe l'errore di attribuire al Crea-

tore concezioni astratte. Infatti i progetti nostri che altro sono se non accozzamenti di elementi secondo certe regole astratte? Ora se già il genio umano ispirato produce combinazioni di elevato carattere artistico senza progetti nè calcoli, quanto più non potrà ciò essere di Dio, o per lo meno quanto sconveniente è il voler paragonare la causazione divina ad una parte limitata, ristretta e non la più sublime dell'umana attività intelligente?

Pag. 48. « Non avendo potuto la mente Infinita ricever dal difuori le idee dei possibili, e con ciò del mondo, non ha potuto delinearle che in sè medesima ».

Qui par quasi che l'idea di possibile astratto abbia preceduto nella divinità e che un bel giorno, *humano more*, Dio si accinga ad operare.

« Un Ente d'infinita entità e perfezione equivale ad una infinità di enti finiti... L'Ente eterno adunque comprendendo sè stesso ha potuto eternamente in sè architettare tutti questi esseri finiti in tutta la loro infinita varietà di generi e specie ».

Pag. 49. « Platone ci vuol far credere che avendo Dio creato gli Eonii o Demonii che Aristotele chiama Menti, noi Spiriti angelici e le scuole Intelligenze e i poeti Dei minori, questi poi per comando suo dando di mano ciascuno ad un pezzo di quella disordinata materia formassero i globi celesti e tutti gli esseri in questi contenuti, ecc. ».

Ma Aristotele, il quale amava contraddire al suo maestro, siccome ad uomo più tosto fantastico, fa nascere queste intelligenze o forme dal fondo medesimo della materia prima e sembra che ei creda che tratte dalla bellezza delle idee divine si mettessero a lavorare questo mondo *ab aeterno*. La materia prima di Aristotele è un semenzaio di entelechie, vite le quali sbocciano da quel fondo e tornano, quando a noi pare che muoiano, in quel medesimo baratro da cui sono emerse. Così i semi delle erbe poichè son maturi cadono nel seno della madre Gea per rinascer a loro tempo.

« Certi Arabi, donde poi Spinoza trasse il suo sistema, immaginaronsi che Dio fosse la materia prima di questo universo, unica e infinita sostanza modificante sè medesima per interna e naturale necessità. La più grande difficoltà che incontri la

umana ragione è quella della creazione dei corpi. Dio non è che pura mente, la quale niente comprende che da sè e in sè, come dunque poteva aver idea dei corpi? Appresso (e questa era la ragione di Platone) essendo la materia e i corpi grandissima sorgente di mali poteva Ella, la Mente eterna, la quale non è che pura Bontà, crear la materia? Questa ragione tentò molto Origine e il suo maestro Clemente di Alessandria. La medesima diè luogo al sistema dei due principii, sistema di tutti i popoli, i quali non sepper intendere la creazione dal nulla, nè donde venissero i nostri mali. Alla prima difficoltà si è risposto nel seguente modo dai leibniziani: I corpi non sono che certi ammassi di sostanze incorporee attive. Or si converrà bene che Dio essendo sostanza semplice incorporea poteva bene in sè stesso delineare siffatte sostanze, e perciò crearle e formarne il mondo ».

Genovesi qui avverte che la difficoltà è da poca riflessione: « Un filosofo illuminato avvertirà subito che tale difficoltà non è figlia che del breve nostro intelletto e della temerità di farci misura di ogni cosa. Perchè noi non capiamo come la mente infinita abbia compreso i corpi, nè come poi li abbia fatti esistere, avremo perciò ragione di dire che ciò non si poteva? Io non vorrei argomentare: è impossibile perchè non capisco. Questo è un argomentar da fanciulli ».

Pag. 52. « Per quel che è dell'altra difficoltà diremo qui che quelli che i Platonici chiamavano mali nascenti dalla materia non sono che effetti della legge di collisione delle sostanze finite, legge senza di cui non si poteva nè creare nè architettare un mondo di esseri limitati; perchè dovendo ciascun essere conservare i suoi limiti per serbar la sua essenza e l'ordine del mondo che nasce dal concatenamento di quei limiti, non era nè concepibile nè fattibile senza una legge di collisione ».

Ciò per me è incomprensibile, o per lo meno male espresso. Ma a pag. 62 cerca l'A. di spiegarsi meglio con esempi: Come senza la collisione delle sue forze centripeta e centrifuga è da concepirsi un mondo di pianeti? Anzitutto qui è antagonismo e la collisione non è che un caso speciale di antagonismo! Ecco come si trascura il proprio uso dei vocaboli pure in una materia come questa.

V.

DAVID HUME

(1711-1776)

David Hume è uno dei tre grandi uomini che Schopenhauer cita come aventi ripudiato le cause finali. Niuna meraviglia che lo scetticismo che ha portato il filosofo inglese a negare la legittimità dei nostri concetti di connessione causale, lo abbia indotto pure a negar l'ordine finalistico. Ma Hume cercò anche di confutare le conseguenze teologiche tratte dalle cause finali e tra le obbiezioni che egli adduce citeremo quella che è riportata da Jéhan de St. Clavien nella nota 22 all'appendice (*Notes Additionnelles*) del *Dictionnaire historique des sciences physiques et naturelles* che fa parte dell'« Encyclopédie Théologique » ed. MIGNE, to. XXX.

Nei Dialoghi postumi uno degli interlocutori, Filone, osserva: « Allorquando due *specie* di oggetti sono sempre state osservate unite insieme, io posso, per abitudine, inferire la esistenza di una di esse ogni volta che *vedo* l'altra; e questo è che io chiamo un argomento di esperienza. Ma come fare un ragionamento simile allorquando gli oggetti sono, come nel caso che discutiamo, singolari, individuali, senza confronto nè somiglianza possibile con altri? Chi potrebbe infatti sostenere seriamente che noi sappiamo per esperienza che un universo bene ordinato dev'essere il prodotto di un'arte e di un pensiero simili a quello dell'uomo?

« Per legittimare tale ragionamento bisognerebbe che noi avessimo visto prodursi dei mondi, e certamente per istabilirlo non basta che noi abbiam veduto delle città e delle navi co-

struite dalla industria umana. Pretendereste voi poter dire che vi ha qualche parità ed eguaglianza tra la costruzione di una casa e la formazione dell'universo? Avete voi giammai sorpresa la natura occupata in qualche cosa che somigli al primo ordinamento degli elementi? Avete voi mai visto dei mondi formarsi sotto i vostri occhi, e avete voi avuto occasione giammai di osservare tutto il cammino dei fenomeni, dalle prime traccie dell'ordine fino al suo assetto definitivo? Quando avrete fatta tale osservazione potrete allora parlare della vostra esperienza ed esporre la vostra teoria ».

Prima di addurre la confutazione abile fatta da St. Clavien, osserveremo che l'obbiezione di Hume non vale affatto contro l'affermata realtà di una causa ordinatrice trascendente.

Infatti, se anche potessimo assistere alla creazione del mondo, accelerata come in un cinematografo, ed alle successive evoluzioni del mondo biologico, la causazione divina potrebbe essa forse divenire oggetto dei nostri sensi? Noi non iscorgeremmo mai altro che una serie di effetti o meglio una catena di cause ed effetti naturali, ma la causazione prima necessariamente ci sfuggirebbe.

Un errore simile e non infrequente è commesso da certi filosofi positivisti che confondono il problema naturale della generazione spontanea con quello trascendente. Infatti, se anche trasportandoci nei primordii della creazione, noi vedessimo formarsi sotto i nostri occhi dai corpi elementari i primi composti organici, forse potremmo conchiuder qualche cosa contro l'intervento di una causa più alta? O forse, perchè oggi si conosce il meccanismo esteriore della fecondazione anche nell'uomo, sarà escluso dalla formazione dell'uomo l'intervento di un causatore trascendente?

La pretesa obbiezione di Hume varrebbe unicamente contro la esistenza di un Dio corporeo che per mezzo di organi materiali avesse plasmato originariamente il cosmo. Ma niuno oggi suppone una simile mostruosità. La obbiezione di Hume riposa dunque sopra una *ignoratio elenchi.*

Jéhan de St. Clavien osserva che quest'argomento famoso non sembra esser altro che un'amplificazione di quello che Senofonte mette nella bocca di Aristodemo nella sua conversazione con So-

crate sopra la esistenza di Dio. « Non vedo, dice egli, alcuno degli ordinatori del mondo di cui mi parli, mentre vedo attualmente gli artigiani occupati dei varii loro lavori ». La risposta di Socrate è in sostanza la stessa che è stata fatta a Filone da qualcuno degli avversari di Hume. « Tu non iscorgi neppure, Aristodemo, l'anima tua, la quale, tuttavia, governa incontestabilmente il tuo corpo, sebbene dalle tue parole parrebbe che sia il *caso* e non la *ragione* che ti governa ».

Soggiunge ancora Jéhan de St. Clavien: « Tutto quello che Filone può aver aggiunto di plausibilità all'argomento di Aristodemo è tolto all'autorità di quella massima di logica induttiva di cui tanto si è abusato: Che ogni nostra conoscenza proviene intieramente dalla esperienza. È degno di nota che Socrate abbia segnalata con tanta precisione una delle principali restrizioni che si devono portare a tal principio. La conoscenza della nostra esistenza come esseri sensibili e intelligenti non è (come ho cercato di provare) una conclusione della esperienza, ma una legge fondamentale della credenza umana. Tutto che la esperienza può insegnarci sopra la nostra costituzione interna si riduce alla conoscenza delle operazioni mentali di cui abbiamo coscienza. Ma che cosa mai può insegnarci l'esperienza sull'origine delle nozioni di identità e di personalità?... La convinzione che noi abbiamo che gli *altri uomini* possiedono come noi il pensiero e la ragione, e tutti i giudizi che noi portiamo sopra la loro natura intellettuale e morale, possono ancor meno esser ricondotti ad una percezione sperimentale di una semplice congiunzione esistente tra diversi oggetti o avvenimenti. Sono delle affermazioni della esistenza di un disegno conchiuso dai suoi effetti sensibili, esattamente analoghe a quelle che Filone vorrebbe, nel fatto dell'universo rigettare come illusioni della immaginazione ».

Ma ora veniamo ad una risposta abile di Jéhan de St. Clavien, che già erami stata suggerita dalla lettura di Kant, come atta a mostrare le esigenze eccessive del filosofo di Königsberg per una dimostrazione della realtà dell'ordine finalistico.

« ... Ma, lasciando per un momento tali questioni astratte, soffermiamoci un istante sopra lo scopo e la portata del ragionamento di Filone. A chiunque vi rifletta parrà evidente che se tale

ragionamento prova qualche cosa, esso conduce a questa asserzione generale che sarebbe impossibile a Dio, *se egli esistesse*, di dare all'uomo, mercè l'ordine e la perfezione delle sue opere, un segno soddisfacente (che contraddistingua) di un disegno nell'universo. Filone d'altronde riconosce esplicitamente egli stesso che tutto ciò che noi vediamo *si accorda* con la supposizione che è un essere intelligente che ne è l'autore.

« Supponendo, dice egli, che vi abbia un Dio che non si svela immediatamente ai nostri sensi, potrebbe egli darci una prova più forte della sua esistenza che quella che manifestasi nello spettacolo della natura? Che potrebbe far di meglio un tale essere, se non di imitare l'ordinamento attuale delle cose, di rendere taluni dei suoi artifici così evidenti che solo la stoltezza potrebbe non riconoscerli, di far brillare qua e là i segni di alcuni artificii ancora più sapienti che dimostrano la immensa superiorità delle sue vedute sopra le nostre anguste concezioni, e infine di occultarne ancora del tutto un gran numero a delle creature così imperfette? »

Soggiunge Jéhan de St. Clavien: « I ragionamenti scettici di Filone non riposano dunque, come quelli degli antichi Epicurei, sopra i pretesi disordini e imperfezioni dell'universo, ma unicamente sopra la impossibilità che vi sarebbe, nei casi in cui la esperienza non fornisce nulla di simile o di analogo, di rendere la intenzione e la intelligenza manifeste dai loro segni sensibili. Nello spostare così la base dell'argomento dei suoi predecessori, Filone mi sembra aver abbandonato il solo posto dal quale i suoi avversarii aveano sopratutto interesse a scacciarlo.

Le sottigliezze logiche sopra la esperienza e la credenza, precedentemente citate, non sarebbero affatto capaci, pur supponendole senza replica, di infirmare l'autorità dei principii giusta i quali noi siamo ad ogni istante costretti ad agire e giudicare. È in gran parte se non del tutto, alle ricerche fisiche di questi due ultimi secoli che noi siamo debitori dei cangiamenti di tattica dei sofisti moderni ».

Continua Jéhan de St. Clavien: « Le scoperte delle scienze moderne hanno strappato a Filone una concessione ancora più importante. Non ho bisogno di segnalare la coincidenza delle sue confessioni con ciò che ho notato nella prima parte di questa

sezione circa il tacito omaggio che rendono sovente alle cause finali i filosofi che le rigettano in teoria, coincidenza che mi era prima sfuggita. Citerò questo brano a conferma... della memorabile predizione colla quale Newton termina le sue questioni di ottica: Che se la filosofia naturale arrivasse, per mezzo del metodo induttivo, alla sua perfezione, il campo della *filosofia morale* ne sarebbe egualmente ingrandito. Il progetto, l'intenzione, il disegno, dice Filone, rifulgono ovunque agli occhi dell'osservatore il meno attento, del pensatore il più stolto e superficiale; e non si dà uomo abbastanza ostinato nei suoi falsi sistemi da scartarli sempre.

« La massima stabilita in tutte le scuole che *la natura non fa nulla invano* è fondata unicamente sopra la contemplazione delle opere della natura indipendentemente da ogni idea religiosa, ed è per la ferma convinzione della sua verità, che un anatomico, quando abbia scoperto un organo od un vaso sconosciuti, non è soddisfatto finchè non abbia scoperto anche il loro uso e scopo. Uno dei principii fondamentali di Copernico è l'assioma: Che la natura agisce per le vie più semplici e va ai suoi fini pei mezzi più convenienti; e gli astronomi stabiliscono, senza pensarvi, questa solida base della pietà e della religione. Lo stesso è degli altri rami della filosofia. È così che tutte le scienze ci conducono insensibilmente a riconoscere un primo autore intelligente, e la loro autorità non è mai più grande che allorquando esse arrivano a tale risultato senza saperlo nè volerlo ».

Riguardo all'affermata indipendenza da ogni idea religiosa ed all'origine unicamente fondata sulla contemplazione della natura, della massima che la natura non fa nulla invano, è necessario fare importanti riserve.

Certo anche il naturalismo ammette non solo che ogni organo abbia la sua funzione (fatta solo eccezione per gli organi rudimentali), ma postula anche una utilità attuale o passata come condizione dello sviluppo degli organi. Che cosa rende necessaria una tale supposizione? Mi pare sia il principio di ragion sufficiente. La dottrina evolutiva suppone che ogni forma di organo abbia ricevuta la sua sanzione dalla sua utilità. Ogni parte di un essere organizzato ci mostra un complesso di caratteri e deve essere una ragione del perchè la combinazione

loro sia tale e non altrimenti. Soltanto, mentre i biologi si fermano a mezza strada nell'applicazione di un tal principio, accontentandosi di ricondurre i fatti singoli alle leggi e prendendo queste ultime come dati da non discutere, la indagine metafisica va oltre e sottopone al principio di ragion sufficiente le stesse leggi di natura considerate a lor volta come contingenti. Lo stesso fatto, la scoperta degli organi rudimentali e la loro interpretazione darwinistica, mentre costituiva anzi una brillante conferma della dottrina della discendenza, non costituiva certo una difficoltà per i filosofi positivi. Infatti il " bisogno di causalità " era soddisfatto mostrando che tali formazioni, sebbene attualmente inutili, erano state utili ai progenitori di quella forma ed aveano pertanto avuta la ragion sufficiente del loro sviluppo nella utilità di quelle forme.

Ma la esistenza degli stessi organi solleva ben altre questioni in relazione al finalismo trascendente: anzitutto vi si scorge una prova luminosa del meccanicismo che attua il disegno finalistico e della non assoluta subordinazione dello stesso al disegno teleologico. Ciò si conchiude dalla lentezza di regressione degli organi divenuti inutili. Inoltre nasce il quesito come si concilii il fatto della conservazione di quei rudimenti con la predeterminazione divina degli individui concreti singoli. Siffatti organi intanto non sono dannosi, o quando lo divengono tendono ad essere eliminati (processo di selezione patologica).

Ma essi hanno una finalità didattica immensa. Si pensi quanto lume essi han dato alla dottrina evolutiva, quanti problemi pongono al finalismo, come insegnino a distinguere l'ordine meccanico da quello finalistico! Qui la obbiezione di Kant " che la contemplazione di una natura senza scopo non potrebbe avere uno scopo didattico " non regge; poichè tali organi hanno avuto uno scopo, ed anzi sebbene ora il fatto che siano stati utili aiuta la nostra intelligenza dei processi di natura, ci ammaestra anche intorno alla legge di eredità, all'infuori di una operosità degli organi, dandoci una conferma che gli organi si sviluppano e progrediscono coll'utile loro, regrediscono con la inutilità.

VI.

EMANUELE KANT

(1724-1804)

Sommario: § 1. Idealismo e realismo della finalità di natura. — § 2. Del soggettivismo kantiano nella valutazione delle cause finali. — § 3. Che cosa diventa la concezione di finalità di attuazione ove si prescinda dal tempo.

§ 1.

Idealismo e realismo della finalità di natura.

Nell'esame dei varii sistemi obbiettivi distinguibili in relazione al diverso modo di concepire la finalità in natura, Kant rileva che in essi: o non si ammette altro principio reale in natura che il meccanismo, ed allora si deve considerare come solo apparente l'arte di natura; oppure si ammette una *finalità reale* ed un altro principio obbiettivo causale diverso dal meccanicismo. Nel primo caso l'arte o tecnica di natura è *naturale*, ossia dipende da cause puramente meccaniche; nella seconda è *intenzionale*, vale a dire suppone un processo causale diverso dal meccanicismo. Il primo sistema Kant chiama *idealismo della finalità della natura*, il secondo *realismo* (1).

L'idealismo comprende:

1° La produzione fortuita: Democrito, Epicuro.

(1) In questo capitolo sono stati inseriti soltanto i punti fondamentali del sistema antiteleologico di Kant secondo la visione e la confutazione di P. C.; giacchè una trattazione a fondo del medesimo argomento l'A. l'ha data nel volume *Studi kantiani*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923 (N. T.).

2° Secondo altri una causa *iperfisica*, le cui determinazioni necessarie producono fatalmente tutto quello che è, e l'apparenza di finalità che troviamo nella natura.

Tale lo Spinozismo il quale non è stato inventato di pianta dallo Spinoza ma sviluppato, dice Kant, con rigore: *Tutto il mondo deriva dalla necessità della natura dell'Essere primo e nulla è effetto di libera scelta o di suo intendimento*: e cotale apparenza di concerto, di disegno, di finalità che noi troviamo in natura si spiega per la unità del principio nella varietà delle modificazioni.

Il realismo comprende:

1° La dottrina di chi attribuisce al mondo stesso una potenza naturale analoga ad una facoltà agente con certi fini: tale facoltà è la vita della materia stessa; o ad un principio interiore vivente: *anima del mondo*. È la dottrina degli stoici, l'ilozoismo.

2° I sistemi di coloro che spiegano la finalità della natura risalendo oltre la natura ad una Causa prima del mondo, a cui si attribuisce la intelligenza e la volontà: questo è il teismo.

La prima teoria è del *realismo fisico*: questa seconda del *realismo iperfisico delle cause finali*.

Kant dunque distingue:

Idealismo finalistico	Materia inanimata Dio inanimato
Realismo finalistico	Materia vivente (realismo fisico delle cause finali) Dio vivente (realismo iperfisico delle cause finali).

Ecco, dice Kant, a che cosa si riducono le soluzioni dogmatiche sino ad oggi date.

Kant confuta le tre prime. Dice dello Spinozismo: Come si può dare ad una mera unità di sostanza una finalità? In realtà non v'è altro che una finalità cieca!

D'altronde il realismo materialistico non soddisfa: la materia ha per caratteristica di essere *inerte*. Infine il teismo, dice Kant, non si può confutare, ma come provarlo? Kant dice impossibile provare che il principio teleologico differisca in realtà dal

principio meccanico: tutto quello che possiamo dire è che per concepire la possibilità di certe produzioni della natura noi siamo costretti a ricorrere ad una specie di causalità diversa da quella del meccanicismo.

È vero che il concetto di finalità è sottoposto a certe condizioni empiriche, ma esso suppone in natura un rapporto a qualche cosa che è distinto dalla natura stessa e che la nostra ragione non può concepire. Ora tale concezione ha essa un oggetto reale? oppure è essa obbiettivamente vuota? La ragione è incapace a deciderlo. E pertanto *dire che la natura agisce realmente per dei fini e che rinchiude un sistema di cause finali è un'asserzione senza prova.*

Insomma, per Kant è inevitabile nella contemplazione della natura, per formarci un'idea della possibilità del modo di concepire, *una causa suprema che agisca con intenzione.* Egli però non nega la realtà obbiettiva: vi crede; ma dice che non si crede autorizzato ad affermarla e ritiene doverne dubitare: ma afferma che « si è liberi di accettarla ».

Progredendo oltre ed analizzando ancora la costituzione dello spirito, dice che l'idea della finalità della natura è così intimamente unita ad essa, che disparirebbe con essa e che *per conseguenza essa non ha alcuna realtà obbiettiva.*

Questo è uno dei punti più difficili della critica. Per Kant la distinzione tra meccanicismo e finalità della natura è come quella del *reale* e del *possibile,* del *dovere* e del *volere,* del *contingente* e del *necessario,* indispensabile, ma relativa alla costituzione del nostro spirito, e scompare non appena si supponga un intendimento diverso dal nostro, come quello che dobbiamo attribuire a Dio. Per un tale intelletto il *principio* di finalità o quello di meccanicismo si confonderebbero in un solo e identico principio che noi altri uomini possiamo concepire, ma che in realtà è inaccessibile.

Esempio: Per una intelligenza come la divina, non discorsiva, ma intuitiva, non vi sarà più la differenza tra *possibile* e *reale,* tra contingente e necessario. Questa dunque è una distinzione subbiettiva. Infatti per l'intelletto divino una cosa che non è contradditoria è possibile, ed essa diviene contingente da quando esiste.

La intuizione sensibile ci dà la materia delle cose, senza farcele perciò conoscere; l'*intendimento* fornisce i caratteri necessari alla conoscenza. Ora se concepiamo l'*essere necessario assolutamente*, non possiamo concepire altro che la sua *possibilità*, e da questa non abbiamo il diritto di conchiudere con Leibniz alla sua realtà. Che se ci fosse dato nella intuizione, non concepiremmo nulla che si riferisse alla sua possibilità.

Dice Kant: l'intendimento nostro è discorsivo, ossia *va dal particolare al generale* e il giudizio consiste a ricondurre il primo al secondo. Ora il particolare che noi cogliamo nella natura non è determinato dal generale, al quale l'intendimento ci porta a riferirlo e per conseguenza *non ne può essere derivato*. In tale senso esso è *contingente*. D'altra parte acciocchè il particolare possa esser ricondotto al generale bisogna che esso si accordi col nostro bisogno di unità inerente alla nostra facoltà di giudicare, poichè senza unità non vi ha giudizio possibile, non conoscenza.

Ma la concordanza del particolare che ci presenta la natura, con la nostra facoltà di giudicare, è contingente come il particolare stesso. Ora tale concordanza od *unità*, necessaria all'esercizio di questa nostra facoltà, ma indeterminata in sè stessa, e per conseguenza contingente, noi non possiamo concepirla che *col mezzo di una finalità della natura, e la unità del contingente non è altra cosa. Come infatti col nostro intendimento discorsivo concepire altrimenti un tutto la cui unità è contingente come l'insieme delle leggi di natura?*

Consideriamo un essere organizzato. Ecco una unità contingente; ciò che non potremo determinare *a priori* come se si trattasse, ad es., di una figura geometrica, e che non sapremmo neppure spiegare *a posteriori* per la natura e l'azione delle parti come un composto chimico.

Al contrario tale è il collegamento delle parti tra di loro e col tutto, che ben lungi dal poterle spiegare unicamente per la natura e l'azione delle parti, noi non possiamo concepirle esse stesse che nel rapporto loro col tutto. Non trovando negli elementi particolari che compongono il tutto la ragione della unità, la cerchiamo nel tutto medesimo. Con ciò noi imitiamo in certo modo l'intendimento intuitivo che determina il parti-

colare pel generale, la parte pel tutto. *Ma sicome il nostro intendimento è discorsivo e non intuitivo, il rapporto delle parti tra di esse e col tutto resta per lui contingente,* e perciò non può concepirlo che per mezzo di una idea di scopo, di fine e del concetto di finalità. È dunque nell'idea stessa di tutto che cerca *la ragione della sua unità,* ed è così che introduce in natura un principio diverso dal principio meccanico, il principio teleologico. Ma questo non è altro che un principio regolatore che la costituzione del nostro spirito ci forza ad applicare alla contemplazione della natura come se si trattasse di un *principio obbiettivo;* ma non dobbiamo accordargli alcun valore obbiettivo. Supponiamo un intendimento come quello di cui si parlava testè: che non vada, come il nostro, discorsivo, dal particolare al generale, ma che colga spontaneamente il suo oggetto nella intuizione, in una parola un intendimento *intuitivo;* almeno negativamente possiamo concepire un intendimento di tal natura.

Per questo il particolare non è però indeterminato come per noi, ma lo coglie nello stesso tempo che il generale. Per lui scompare la *contingenza* che è per noi il carattere del particolare che scorgiamo nella natura, e con essa la *finalità* che noi supponiamo per concepire la possibilità della contingenza.

L'antinomia obbiettiva si risolve con la esclusione della massima contraria, in questi modi: « si può stabilire la verità assoluta di queste basi che certe produzioni della natura non sono possibili per leggi puramente meccaniche, e per conseguenza la falsità della tesi contraria ».

Ma la tesi teleologica non ci dispensa dai mezzi meccanici. Kant stesso lo ha riconosciuto.

Kant dice: ogni scienza degna di questo nome deve avere il suo posto determinato nella enciclopedia del sapere: questo posto compete alla teleologia, se essa sia una scienza. Egli divide la conoscenza umana in due grandi parti: la teorica e la pratica. Divide la teoria in: 1° fisica; scienza degli oggetti della esperienza fisica pr. detta, psicologia, cosmologia; 2° teologica; scienza delle cause del mondo considerate come insieme di tutti gli oggetti della esperienza.

Ciò premesso, ragiona così: « Dove collocare la teleologia? Se è una scienza deve collocarsi, trovar posto nell'una o nell'altra, poichè considerarla come transizione dall'una all'altra sarebbe negarle il titolo di scienza » (argomento ben meschino).

Nella teologia non trova posto; perchè è mero principio reregolatore (benchè le giovi), nella fisica neppure, perchè nulla ci dice sulla origine e la possibilità interna di quelle forme che riferisce a dei fini. Dov'è dunque il suo posto? nella critica ».

Ragionamento questo che ricorda il famoso dilemma di Don Ferrante: « *In rerum natura* non ci sono che due generi di cose: sostanze e accidenti; e se io provo che il contagio non può esser nè l'uno nè l'altro, avrò provato che non esiste, che è una chimera ».

§ 2.

Del soggettivismo kantiano nella valutazione delle cause finali.

Un punto di capitale importanza per combattere il soggettivismo kantiano della teleologia è questo.

Kant pretende (lo ricordiamo ancora una volta) che se noi fossimo capaci di determinare il particolare attraverso al generale, la parte attraverso al tutto, noi vedremmo il particolare siccome necessario e pertanto non sentiremmo più il bisogno di collegare il particolare al generale mercè il legame di finalità, perchè la contingenza di tali relazioni sarebbe scomparsa. Ora importa moltissimo stabilire bene che questa di Kant è una impudente petizione di principio *doublée* di una equivocazione dell'ordine astratto con l'ordine concreto.

È una petizione di principio affermare che la unità teleologica ossia quella delle relazioni teleologiche sia identica con la unità iniziale. La riducibilità alla unità iniziale è un postulato del meccanicismo; è dunque unità d'ordine diverso. E noi avvertiamo benissimo che ove potessimo di un sistema organizzato, come lo possiamo di un sistema fisico, rintracciare tutti gli stadi fino al primitivo stato ancora omogeneo o meno differenziato, quella primitiva unità non ci aiuterebbe per nulla a com-

prender l'attitudine del sistema a sviluppare i caratteri requisiti di ordine del tutto diverso e che in questo caso armonizzar devono con qualche fine esterno.

Se anche ammettessimo che tutto il cosmo dei viventi si sviluppi meccanicamente (ben inteso il mondo corporeo) e conoscessimo grado per grado tutti gli stadi di sviluppo, di guisa che potessimo stabilire delle relazioni di necessità meccanica nello sviluppo delle forme, non avremmo per nulla spiegata la conformità di tali prodotti con particolari finalità. Infatti la contingenza finalistica non viene esclusa da una genesi attuale o storica meccanica, ma solo viene spostata e riconosciuta più trascendente a misura che noi conquistiamo la conoscenza del meccanismo di natura.

Vale a dire noi postuliamo la contingenza delle stesse leggi meccaniche; e Kant erra enormemente quando pretende che, rimossa la contingenza, debba anche scomparire la finalità. No. Rimossa la contingenza della produzione resta la contingenza di fronte alla ideazione e finalità. E questo è il fondamento del finalismo. Ma codesto errore è legato all'altro dello stesso filosofo di credere che tutte le leggi fisiche siano necessarie. Qual meraviglia se egli pretende tutto cavar dallo spirito umano giusta i pregiudizi del psicologismo?

Prendiamo un esempio: l'armonia teleologica del consorzio dei viventi. A misura che si illustra e rivela la razionalità del disegno di natura, e la utilità delle forme di vita le une per le altre essere una vera legge non meno rigorosa delle leggi meccaniche, vien subito naturale di investigare come siasi stabilita cotanta armonia tra i viventi e quali ne siano le sorgenti.

Ora, anche ammesse cause teleologiche specifiche immanenti e particolari, come le qualità psichiche, ho già rilevato che esse sarebbero al tutto incapaci di render conto del disegno generale di natura. Esse sono molto più elementi determinati che determinanti, e la sfera in cui sono determinati è molto circoscritta. Questo esige anche la stessa evoluzione.

Ora si domanda. Come mai, ad es., le simbiosi tra vegetali ed animali si sono sviluppate? Forse che la unità della loro origine, forse che questa loro parentela può render conto della attitudine di un gruppo di forme a giovare al gruppo delle altre?

Si risponde: in astratto no. Il fatto di avere un principio comune non implica per nulla che specificazioni di una forma primordiale debbano presentare delle complementarità. Ciò anzitutto sarebbe un esagerare la preformazione dinamica, quasi che implicitamente tutte le forme fossero già contenute nel principio. Esse virtualmente erano predeterminate; ma non idealmente. I due concetti son molto diversi.

Io posso appiccare il fuoco ad una corda la quale abbruciando produca effetti diversi, come far saltare in aria una mina, lasciar cadere un peso che le era attaccato e liberare una corrente di energia elettrica o di altra natura ecc.

Vorrà forse questo dire che nell'idea della corda vi era già l'idea di queste azioni? No. La predeterminazione di queste era dovuta alla connessione contingente e da me prescelta tra questi vari oggeti. Era dunque una predeterminazione causale, ma non ideale, quasi che si trattasse dello svolgimento di un concetto già implicito nell'idea di corda.

Ciò premesso ognun vede che, astrattamente parlando, il fatto di una specificazione non implica punto che le forme specificate debbano esser complementari. D'altronde, la specificazione non è certo da comparare ad una mera deduzione, come quella di formole speciali da una generale in matematica. No, essa implica acquisto di molti elementi nuovi. Ad es., il vegetale acquista la funzione clorofillica e clorofilla non esisteva nella cellula primordiale.

Che cosa dunque spiega la unità di origine o derivazione? Essa spiega soltanto la possibilità di tali simbiosi nel modo il più naturale. La identità fondamentale del plasma è richiesta per render possibile su scala così vasta tante forme di cooperazione, a quel modo che una comunanza di lingua si richiede per render possibili scambi e commerci. Ma cotale unità non basta certo, in astratto, a spiegare la peculiare forma di tante armonie. D'altronde ciò è anche evidente pel fatto che le determinazioni e specificazioni sono subordinate ai caratteri dell'ambiente;e ciascuna forma vive in ambiente diverso, almeno biologicamente. Se no, non sarebbe un'altra forma. Ed allora come mai ambienti diversi dovrebbero disporre le specie ad armonica cooperazione, se non vi fosse stata una preordina-

zione *ad hoc?* Non dunque difetto di intuizione del modo di determinazione ci guida al finalismo; ma la intelligibilità stessa del cosmo, che è la possibilità per le parti di variare indipendentemente dal tutto, non già in questo mondo concreto ma in altri possibili. Le cose appariscono insomma a noi siccome disarticolabili e ricomponibili secondo certe relazioni intelligibili e la intelligibilità del cosmo ha in questa constatazione la sua chiave. Come spiegherebbesi la efficacia di una causa in natura, se rispetto ad essa non vi fosse una certa indeterminazione nel recipiente della sua azione? Tutta la causalità sarebbe illusoria. Le parti del cosmo son dunque indeterminate, per così dire, le une rispetto alle altre e si determinano reciprocamente. Ogni parte avrebbe potuto esser diversa da quella che essa è. Ora ciò avrebbe potuto essere in due modi principali: o perchè l'inizio unico e fondamentale, sostanziale, delle cose fosse stato diversificato fin da principio, quanto si richiedeva per produrre quell'effetto particolare e locale diverso; oppure perchè la posizione iniziale degli elementi concreti del cosmo fosse diversa o il numero loro o le proclività singole ecc.

Ho già rilevato quanto debba aver influito sopra l'esito dell'evoluzione anche questo elemento importantissimo della storia che sfugge alla legge astratta da noi considerata. Ma questa è tutt'altro che un'arma per Kant. Anzi è una nuova contingenza la cui determinazione resta alla Causa trascendente del cosmo. Identiche leggi astratte sarebbero state compatibili con diversissima distribuzione degli individui. Infatti noi consideriamo leggi razionali e non mere leggi empiriche o regole, variabili secondo le più superficiali contingenze.

Affermando il finalismo reale della natura, noi affermiamo appunto la contingenza delle parti del cosmo, le une rispetto alle altre nell'*ordine ideale*, e troviamo anzi una conferma del finalismo nel fatto che l'ordine fisico meccanico sia tale da attuare cotali relazioni teleologiche, sebbene idealmente esse per nulla siano implicate nei principi ed inizi meccanici da cui muove la evoluzione cosmica, e solo ne derivino in questo concreto cosmo, a causa appunto della realtà della teleologia. Sicchè Kant ha enunciato una proposizione gratuita, ha commesso una petizione di principio. Egli non avvertì che la unità

iniziale non giova per nulla a capire la unità finale, se si ragioni in astratto; e il fatto poi che in concreto essa giovi a spiegarla è appunto una prova della realtà del finalismo, cioè dell'esser questo cosmo ordinato teleologicamente.

Ma già tutto il libro di Kant è pervaso dalla erronea idea di una incompatibilità tra meccanicismo e teleologia. Questo errore è una figliazione dell'altro che le leggi fisiche sono necessarie. Se fossero necessarie è evidente che sarebbe illogico supporre che la vita abbia dovuto piegarsi ad esse anzi che esse alla vita. Cotale incompatibilità tra meccanicismo e teleologia venne dunque risolta colla confusione soggettivistica.

Per conchiudere, se anche noi riuscissimo a determinare una parte attraverso al tutto o il particolare mediante il generale noi sapremmo ancora avvertire che questa determinazione concerne il determinismo di produzione naturale; ma non toccheremmo per nulla la questione della determinazione ideale finalistica. La contingenza, rispetto a questo, rimarrebbe sempre, e sempre mancherebbe il principio di ragion sufficiente del perchè tali e non altri siano i prodotti delle leggi di natura e perchè queste leggi siano precisamente tali da produrli; mentre ciascuna di esse, per sè, separata dalle altre nulla avrebbe di teleologico e sarebbe anzi distruttiva di natura.

Contesto a Kant la impossibilità di trovare nell'universo i segni della divina onnipotenza. Iddio non avrebbe potuto dominar così completamente la materia, se avesse avuto a che fare con una materia preesistente.

Questo sarebbe un concepir Dio potente in modo contraddittorio, ossia un attenuar l'idea di Dio per poi attribuirgli un compito che appare ancora più difficile, poichè vi ha una contraddizione tra una materia preformata già con forma propria e la ricettività assoluta che le dobbiamo attribuire per ricevere le determinazioni richieste dalle finalità più alte.

Adunque una unificazione completa di tutta le condizioni e cause in Dio non si può conseguire che ammettendo Iddio padrone assoluto di tutta la realtà e questo non avrebbe potuto essere (a causa della contraddizione delle determinazioni da lui date con altre preesistenti) se non ammettendo Dio creatore.

Ma Dio creatore non può esser che Dio onnipossente. Poichè la onnipossenza che noi possiamo domandare ad una dimostrazione cosmologica non può esser che quella, per così dire, estrinseca, di Dio rispetto al mondo. Altre onnipotenze verbali non ci interessano, non hanno senso per noi, e non sono che simboli illegittimi derivanti dalla estensione illegittima di parole, fatta ad arbitrio e per trastullo da chi si diletta di giochi di parole.

§ 3.

Che cosa diventa la concezione di finalità di attuazione ove si prescinda dal tempo.

Prescindere dal tempo è impossibile, poichè alcune cause ne presuppongono altre. Ma immaginiamo invece la successione dei fenomeni riprodursi cinematograficamente con velocità maggiore di qualunque quantità assegnabile. Allora evidentemente la filogenia sembrerà una specie di embriologia ma molto accelerata, dato potessimo ancora preparare, in una successione così rapida, il succedersi degli stadi intermedi tra il punto di partenza ed il termine.

Noi sfuggiremo al sofisma od alla illusione che la somma delle determinazioni sia spiegata quando si indichino le condizioni prossime delle determinazioni singole e andremo cercando una « causa totale » delle forme prodotte. Allora la *teleologia di attuazione*, ossia il trovarsi combinate tutte quelle condizioni atte a produrre le tali forme, verrebbe a identificarsi col principio di *causalità efficiente*. Entrambi sarebbero dati nella ragion sufficiente del perchè le forme prodotte siano tali e non altrimenti. Ora ciò può dirsi anche di un essere non organizzato, ad es., di un cristallo, poichè questa è una questione indipendente dall'altra dello *scopo* a cui tale forma sia *coordinata* o *indirizzata*.

Kant dice: per una mente intuitiva il *nexus finalis* confondesi col *nexus effectivus*. Ora ciò è vero per la teleologia di attuazione; ma è ancora da dimostrare ciò valga per la ragione d'essere della teleologia, essendo questa una questione al tutto distinta,

a parte le altre difficoltà per cui l'asserto di Kant può suonare anche *petizione di principio.*

La questione dello scopo reale voluto in natura va spiegata meglio che non sia stato fatto fin qui: Se si intenda parlare di mera utilità di un ente o di un altro in natura, questa non è negata da nessuno, neppure dai materialisti, sebbene costoro rinuncino a spiegarla o ne adducano spiegazioni assolutamente insufficienti.

Ma finora potrebbe essere una teleologia solo apparente o meglio *subbiettiva,* inquantochè anche nella formazione di un cristallo e perfino di un composto chimico (chè il cristallo ha già una individualità più definita), se io considero il composto come un effetto da ottenere, allora posso considerare gli elementi siccome adatti alla formazione di esso, e le condizioni sperimentali di ambiente siccome *favorevoli* o *sfavorevoli,* il che somiglia molto a chiamarle utili o contrarie all'effetto. Siccome l'analogia con lo sperimentatore qui è ovvia, noi siamo consci di questa *finalità* che introduciamo per mera comodità di linguaggio (trasportandoci in un ordine di idee più concreto e più famigliare) sebbene esso possa anche fino ad un certo segno evitarsi, e pertanto siamo consci della *subbiettività* di questa *teleologia* così concepita.

A questo tipo o concezione si riducono tutti i ragionamenti « cosmologici » *regressivi,* i quali tendono a portarci ad uno stadio iniziale del cosmo e considerano lo sviluppo cosmico quale lo osserviamo, come un *effetto da attuare.* Questa *teleologia* innegabile, Kant la chiama *effettiva,* di *attuazione,* o, nel complesso degli elementi suoi, *teleologia di proclività* o di *tendenza* o *direzione,* espressioni compatibili in questo primo stadio della indagine anche con la ipotesi meccanicista, inquantochè non facciamo che constatare questa proclività in natura a produrre determinate forme, senza fare ipotesi nè pronunciarci (almeno esplicitamente) sul carattere e valore reale, o significato obbiettivo di questa teleologia.

Ora di questa ben può dirsi che essa non è che la stessa causalità efficiente considerata nel suo divenire e nella unità dei suoi prodotti, e nella sua tendenza a metter capo a *determinati*

assetti o equilibri stabili o tipi. Quest'ultimo è un dato dell'induzione, cioè della esperienza generalizzata.

Dato questo fatto, nulla vieta, ma nulla neppure obbliga, ed è anzi arbitrario, parlare delle condizioni di sviluppo di questa forma o stato di equilibrio siccome di mezzi (o condizioni) pei quali si attuano tali effetti: chiamarli mere condizioni sarebbe più cauto, ma a voler considerare a fondo, anche *la condizione* implicando la nozione di causa permissiva, presuppone una causalità già determinata che deve svolgersi ed alla quale essa non è ostacolo, ma anzi è " mezzo " favorevole.

Ora anche gli esseri organizzati si prestano ad essere, in un primo stadio di indagine, considerati in questo modo siccome *mere forme di equilibrio meno instabile attuate.* Solo che, personificandoli, per convenienza di linguaggio, ed anche perchè vi sono indizii di una psiche attiva, chiamiamo *utili* le condizioni di attuazione, e, in quanto un organismo è condizione di sviluppo e mantenimento di un altro, chiamiamo *utile* un organismo ad un altro. Ora questo, è vero, implica già un principio di *idealizzazione* dei dati immediati dell'osservazione, ma è idealizzazione legittima, in quanto vi corrispondono certi rapporti reali nel mondo esteriore.

Fin qui non ci pronunciamo sulla natura reale di questa teleologia; rileviamo una mera *coordinazione* di cause, un ordine che niuno oserebbe negare. Esso però a sua volta analizzasi e suddividesi:

1° In *ordine statico* ovvero *ordine di sistema*: cioè la razionale distribuzione degli enti in una serie, nella quale si possono scoprire rapporti numerici definiti, tali cioè che corrispondano a serie nostre numeriche ideali. Es. sistema di Mendelejeff; serie di Fibonacci, ecc. unità di struttura e composizione (echinodermi e celenterati; gli uni 5 o multipli di cinque, gli altri 4 o multipli di 4).

2° In *ordine dinamico* cioè *attitudine a continuare indefinitamente* ovvero per un tempo determinato in una data serie di movimenti complessi e tra loro concatenati e coordinati.

Questa teleologia non è solo quella " di formazione " presupposta dall'ordine statico delle forme organizzate, ma è anche teleologia di azione, e di movimento attuale (come nei sistemi planetarii).

Che natura presenti siffatto ammirabile complesso di coordinazioni niuno è che lo possa negare. Fin qui il dire che un organismo è utile ad un altro non vuol dire ancora che esso *esista* ed abbia la sua ragione di esistere nell'utile di quest'altro. Ma la indagine filosofica può fare, e deve, un passo più in là, a meno di rinunziare al più grande problema che agiti la mente umana, il solo anzi degno di preoccuparla e di essere stimolo adeguato e ragione di dignità ad ogni altra indagine, è questo:

Cotali mirabili coordinazioni, ordini, armonie, sono essi *voluti* in natura, e non meri effetti meccanici di cause cieche? La teleologia è un mero nome, una veduta subbiettiva con la quale noi seguiamo l'*ordine* in natura, oppure ad essi corrisponde un piano ideale che deve svolgersi e in cui tutto è correlato; talchè *se si immaginasse istantanea la genesi di tutto il cosmo biologico, la correlazione delle parti sarebbe sufficiente spiegazione*, oppure potrebbe anche domandarsi: 1° se tale correlazione sia uno scopo reale in natura, a produrre il quale siano coordinate le cose; cioè se esista una *ragione della correlazione*, una *teleologia della teleologia* (teleologia di secondo grado o di second'ordine), oppure anche 2° se tale correlazione ed ordine siano ordinati ad uno scopo più alto.

La ragione per cui a molti scienziati e filosofi, avvezzi al linguaggio della scienza ateleologico-meccanica, tali quesiti riescono quasi inintelligibili, è non solo la loro trascendenza, ma la difficoltà di trovar la risoluzione di essa con l'esperimento. Ciò doveva sopratutto accadere in un'epoca dello sviluppo della scienza in cui le grandi e belle scoperte conseguite coll'esperimento han reso gli scienziati idolatri del metodo sperimentale e, quel che è peggio, della tecnica sperimentale. Ragione per cui siffatte questioni sono ora abbandonate ai metafisici siccome oziose e prive di senso.

Se realmente fossero tali, resterebbe all'argomento teleologico una terribile ripresa o rivendicazione ed un verdetto di

condanna per tutta la scienza, in quanto essa possa essere oggetto di contemplazione e non mera ricerca di fini pratici. Certo sarebbe bestemmia disprezzare i grandi beneficii portati dalla scienza; ma uno scopo ancora più alto (*n'en déplaise* a Lord Bacon) e nelle scienze naturali il più alto, dev'esser contemplativo. Senza di che la scienza umana non sarebbe che una elaborazione, uno sviluppo più ricco, e " intelligente ", delle industrie degli animali. A questa concezione si ribellerà chiunque abbia il senso della dignità più alta del nostro pensiero e dell'augusta Realtà che ne è oggetto.

Non è stato forse abbastanza osservato come il problema di una finalità reale in natura, cioè quello delle *cause finali*, ci porta *di botto* ed *a volo* nell'*ordine assoluto*, nel che dissento completamente da Kant, avendo rilevato parecchi ingegnosi ed elaborati sofismi di questo autore. Ed infatti chiedere se un solo *fenomeno* in natura abbia uno scopo reale (all'infuori delle relazioni effettive di cui è membro), una *ragion d'essere*, che altro può significare se non che esso per qualche filo si connette con qualche ordine immutabile ed assoluto di cose (e, quel che più importa, con qualche ordine *ideale*; chè ogni fenomeno anche dai panteisti si considera connesso all'assoluto).

Il problema della finalità reale altro non significa che la ricerca se l'ordine di *cose contingenti* abbia la sua *ragione* in un ordine di cose *ideali, necessarie, assolute, immutabili.* Ed invero chiedere se tale fenomeno abbia uno *scopo reale* (oltre ai nessi di causalità efficiente di cui è membro) è chiedere se esso (ed *a fortiori* le condizioni che lo producono) sia *prodotto in vista della sua produzione*: e siccome non è prodotto miracolosamente, ma mediante processi naturali, vuol dire ricercare: 1° se le *cause della sua produzione sono state ordinate a produrla tal quale è*; e 2° se l'essere tale quale è, lo rende atto *o conforme a certi fini* cioè all'esigenza di un ordine ideale più alto, immutabile, trascendente, o per lo meno *più alto* dell'ordine considerato.

La nostra mente, non potendo essere soddisfatta, chiederà ove sia la ragione delle conformità di tale effetto con altri fini; e

proseguendo si dovrà addivenire ad una *ragion prima determinatrice.*

All'infuori di questo significato il problema delle cause finali non si comprende. Una questione ora sorge: Se tale problema sia del tutto trascendente, o se esso non presenti certi lati accessibili ad una indagine naturalistica; se cioè la stessa teleologia di formazione che i meccanicisti accettano come una cosa ovvia e non richiedente ulteriori spiegazioni, potrebbe attuarsi, se oltre alla *proclività* dei varii gruppi di elementi ad aggregarsi in determinate forme, non vi fossero determinazioni più alte, le quali non cadendo per intero in nessun ordine particolare di natura, concernono le relazioni fra questi.

Ciò è indubitato e lo mostreremo. Il determinismo di ciascun ordine è insufficiente a produrre la benchè minima forma organizzata. Il problema dunque, per la forza del principio già detto della *ragion sufficiente* e per l'altro della *conservazione delle determinazioni*, è trasferito in gran parte dal determinismo di ogni singola serie alla relazione tra i varii ordini di natura, in quanto siano atti a certe interferenze. Ora di queste interferenze molte avvengono secondo leggi e norme, ma altre non sono per la mente umana esprimibili con una formola di determinismo particolare qualsiasi, e le diciamo "fortuite". Ora il *fortuito* non è altro che il limite ove dobbiamo lasciare il Virgilio del mero nesso di causalità efficiente, per seguire più alta guida: Beatrice, il principio della ragion sufficiente; il quale postula, tra due termini posti, una relazione, una determinazione che trascende ciascun termine.

Continuando ancora ciò non basta; poichè si potrebbe pensare ad una *immanente predeterminazione fantastica cieca.* Si deve ora chiedere se la natura abbia in sè indicazioni che possano aiutare a decidere tra la ipotesi panteistica e quella del Dio vivo, Ordinatore trascendente. Ed io rispondo che queste indicazioni ci sono. Poichè la razionalità delle proclività singole non potrebbe non dico esistere (senza la proclività degli ordini di natura l'uno all'altro opportuni) ma neppure attuarsi, ove nello sviluppo storico non fosse un ordinamento che chiamar possiamo provvidenziale, sebbene con ciò non intendiamo miracoloso, ma compientesi attraverso alle cause seconde; inquantochè

le leggi dei determinismi singoli astrattamente conosciute da noi, non bastano a spiegare *come siasi mantenuto nella sua continuità il filo storico delle forme.*

Ed invero la storia non è la mera proiezione nella realtà delle proclività singole, poichè il cosmo si svolge ed attua non già per fila parallele, ma per intrecci e solidarietà grandissime. Nelle cause storiche, l'individuo può avere importanza grandissima. Bastava che un ittiosauro, un mammouth distruggesse qualche ipotetica forma nostra progenitrice, per impedire lo sviluppo dell'uomo. Ora questo può ripetersi miliardi di volte. E questi sono miliardi di condizioni di permissione, che la ipotesi meccanicista non ispiega. Il dire solo che gli incontri erano già predeterminati dalle inclinazioni reciproche delle cose, non è spiegar molto; ma solo spostare le cause. Resta dunque che il determinismo biologico *non basta a spiegare tutte le determinazioni necessarie a produrre la evoluzione che diede il corpo dell'uomo* e neppure quella fisica; ma il problema deve essere sopratutto nei rapporti potenziali dell'ordine fisico e di questo agli ordini successivi. Ora questo è un dato che non può esser sorto in natura, ma è la chiave di tutta la evoluzione, e ritenerlo immanente equivale perfettamente a non spiegarlo e rinunciare al principio di ragion sufficiente.

Ma siccome le leggi naturali potevano sussistere anche con disposizioni ed inclinazioni individuali tutte diverse, resta che la causa per cui questo cosmo è attuato in confronto ad altri equivalenti possibili, ove tali evoluzioni non ebbero luogo, richiede una determinazione e ragione trascendente (1).

(1) Una relazione tra vari cosmi parziali non può addursi, perchè tutto il cosmo è solidale: ora se una parte si dicesse ordinata mentre l'altra non lo è (o forse in fase caotica) si potrebbe sempre dire: Come mai l'una non ostacola l'altra? Per lo meno vi sarebbe relazione permissiva tra l'una e l'altra, il che è contrario alla ipotesi della selezione cosmica naturale; la quale poi, applicata alla totalità, sarebbe contraddetta dal fatto della entropia che Haeckel avversa, intendendone tutto il significato antimeccanicistico.

Per conchiudere:

Dato e *non concesso* che un cosmo a sviluppi paralleli ed autonomi possa suggerire l'idea di una finalità apparente o panteistica da cause agenti *ciecamente*, il cosmo attuale invece si va tutto attuando sul tipo degli sviluppi solidali.

Ciò aumenta enormemente il carattere che noi dobbiamo avere della contingenza dell'ordine biologico, o meglio dei fatti biologici singoli, vale a dire che esso non appare per nulla avere la sua ragione completa nel mero determinismo separato di ciascun ordine di natura.

Poichè un cosmo che *germinasse* forme organizzate come un tronco produce gemme e fiori, ciecamente (a parte ogni altro assurdo filosofico) dovrebbe essere radicalmente diverso dal nostro.

Il nostro invece è tale *che una forma è, per così dire, prodotta e determinata attraverso ad un'altra*: talchè se si consideri *fine* la produzione dell'uomo, il panteismo non ne spiega la formazione, in quanto le cause formative avrebbero dovuto prevedere e disporre tutte le forme intermedie e le reciproche loro inclinazioni; non solo, ma prevedere tutti gli *incontri individuali* che sarebbero avvenuti (detti coincidenze fortuite): sviluppi diametralmente opposti a quelli che Kant intende parlando dell'attuarsi e venire a maturazione di una proclività cieca. Ed infatti sarebbe ben paradossale la meravigliosa coordinazione nel tempo di tutte le cause di sviluppo ed occasioni presentatesi come dietro comando, nei momenti e modi opportuni. Il panteismo, pretendendo ridurre tutta la genesi del cosmo sul mero stampo di una teleologia di attuazione o di mera proclività, rinuncia all'uso del principio di ragion sufficiente, o più semplicemente all'uso della ragione. Poichè, dopo che esso avesse detta l'ultima parola, il massimo problema sussisterebbe ancora: Qual'è la ragione di tale teleologia? donde la teleologia delle teleologie?

PARTE SECONDA

I FILOSOFI DEL SECOLO XIX

VII.

GIORGIO HEGEL

(1770-1831)

Sommario: § 1. Il concetto teleologico di Hegel. — § 2. La teleologia hegeliana in opposizione al finalismo insieme immanente e trascendente. — § 3. L'idea hegeliana e l'evoluzione. — § 4. Obiettività e subiettività hegeliana in rapporto al finalismo. — § 5. Dell'assimilazione hegeliana del processo teleologico ad un sillogismo.

§ 1.

Il concetto teleologico di Hegel.

Augusto Vera nella sua *Logique de Hegel*, pag. 323, osserva che Hegel, dopo aver encomiato Kant di aver messo in luce la nozione della conformità interna delle cose coi loro scopi richiamando l'attenzione sopra la natura intima dell'idea e sopratutto dell'idea di vita, soggiunge: « La nozione che Aristotele si fa « della vita contiene di già questa appropriazione interna delle « cose al loro scopo, ed essa è ben superiore alla finalità dei mo- « derni, la quale altro non è che una determinazione esteriore « e finita ».

Qui evidentemente Hegel ha in mente la teleologia quale ci si presenta nella idealizzazione dei rapporti, stadio appunto al quale si è fermato questo filosofo, ed al quale si appartengono la estemporaneità, la reciprocità e riversibilità perfetta dei rapporti; questo stadio neppure Kant seppe superare, nella sua famosa ed errata definizione teleologica della organizzazione.

Segue dipoi Vera, a pag. 323, della sua esposizione di Hegel:

« I bisogni, i desiderii offron gli esempi i più semplici di scopo.
« Sono essi infatti delle contraddizioni che esistono nel soggetto
« vivente e che sono da esso sentite, ma essi possiedono al tempo
« stesso un'attività coll'aiuto della quale essi fan scomparire tale
« contraddizione.

« Questo è che si chiama soddisfazione dei bisogni adducente
« l'accordo tra il soggetto e l'oggetto. Nel bisogno il soggetto e
« l'oggetto son separati e pertanto sono incompleti; e non è che
« per la loro unione che essi si completano ».

Ora se è vero che con la psiche si cominciano a porre dei fini reali immanenti, però sempre condizionati, non è men vero che la teleologia dei bisogni possa interpretarsi così idealisticamente come se i bisogni fossero determinati indipendentemente da condizioni biologiche esteriori connesse alla utilità per la specie.

Il bisogno può sussistere senza la sensazione di esso: basta a ciò una semplice anestesia. Viceversa, vi ponno essere delle sensazioni esprimenti un bisogno ingannevole, come la sete, sopratutto di bevande alcooliche, che tormenta il bevitore abituale. Qui la sensazione del bisogno è un fatto reale, ma esso non esprime ancora un fine incondizionato, sibbene una semplice proclività a rinnovare il senso di piacere immediato che segue alla soddisfazione del desiderio. Questo piacere sensitivo, che è l'esca dell'azione diretta a procurare il soddisfacimento del creduto " bisogno " altro non esprime che l'attitudine di certi oggetti esteriori ad eccitare in un dato modo la nostra sensibilità.

La teleologia della sensibilità dunque non ha una validità oggettiva incondizionale. Essa non esprime sempre fedelmente i reali bisogni del soggetto nè della specie, ma ammette anche qualche divergenza tra le proclività ed i bisogni.

Anche è sommamente improprio dire che « nel bisogno, il « soggetto e l'oggetto sono separati e pertanto incompleti ». A parte l'ambiguità di che cosa significhi qui l'oggetto (solo a pagina seguente è detto che lo scopo ha bisogno di una materia, di una condizione esteriore vale a dire di un " oggetto " per realizzarsi) è ridicolo dire che, ad es., sia incompleto un organismo finchè non vien divorato da un altro al quale serve di pasto. Qui

la relazione teleologica in quanto sia individuale è solo unilaterale.

Da una nota a pag. 324 parrebbe invece che Hegel intenda per oggetto ciò che ha un dato scopo, ciò in cui, per così dire, si materializza il bisogno, come potrebbe essere, ad es., il corpo. Ad ogni modo anche in questo senso la frase di Hegel resta una balordaggine che non si può tradurre lealmente in termini intelligibili.

La obbiezione da me fatta nella pagina precedente ferisce al cuore la fantasia hegeliana sopra il finalismo. Infatti se il soggettivismo della finalità sia un semplice momento nello sviluppo teleologico dell'idea, esso mai dovrebbe divergere dalla finalità oggettiva. Ed invero l'hegelismo deve ammettere una tale unità di tutti gli esseri che ogni desiderio individuale ne sia la espressione.

Ma che cosa significa nella filosofia hegeliana l'oggetto? Scrive Vera a pag. 292: « Si intende per oggetto una realtà che si « pone di fronte ad un'altra realtà alla quale essa è esteriore... ». Pare dunque che Hegel nel passo prima citato intenda realmente alludere alla finalità esteriore. Ciò del resto è riconfermato chiaramente a pag. 324: « Lo scopo... uno scopo finito, in parte pel « contenuto suo proprio, in parte perchè ha bisogno... di una « condizione esteriore per realizzarsi ».

Hegel dunque avversa (e *pour cause!*) la "finalità esterna" che egli qualifica di finalità finita:

Pag. 325. Nota. « Allorquando si parla di scopo, non si ha « generalmente dinanzi agli occhi che la finalità finita; le cose « non porterebbero con sè la loro propria determinazione, ma « esse non sarebbero che dei mezzi impiegati per realizzare uno « scopo che è fuori di esse.

« Questo in fondo è il punto di vista utilitario che altra volta « ha giocato un gran *rôle* nella scienza, ma che ora è caduto in « discredito, poichè si è riconosciuto che esso è insufficiente a « spiegar la vera natura delle cose ».

Proprio al contrario di quel che Hegel afferma, la scienza moderna ha consacrato nel concetto della selezione naturale il principio utilitario, siccome "metodo teleologico" di sviluppo in biologia; nè vi ha biologo che abbia fronte di negarlo, per

quanto si possa discutere sopra la varia portata di un tal principio. Ma esso postula il principio egoistico di sviluppo delle specie e mal si concilierebbe colla unità panteistica hegeliana.

Inoltre il concetto della finalità esterna accentua, per così dire, la contingenza delle relazioni teleologiche ed è inconciliabile con una falsa filosofia che pretenderebbe dedurre la unità teleologica dalla unità di un'Idea impersonale che si va attuando necessariamente e con moto automatico.

La finalità esterna ci conduce difilato alla trascendenza di una causa ordinatrice (se finalismo reale si voglia riconoscere) mentre Hegel non può uscire dalla immanenza.

« Ad ogni modo, segue Hegel, si deve accordare una realtà propria alle cose finite ».

Ora ciò è tanto vero che è postulato dalla stessa teoria utilitaria, inquantochè la efficacia della psiche, che abbiamo ammesso come un postulato bio-psicologico, presuppone *a fortiori* la realtà del fatto della sensazione, e costituisce pertanto nei requisiti della finalità un principio di finalità interiore; ma con questo non si implica affatto che la finalità sia incondizionata, ma semplicemente che la sensibilità ha certe esigenze sue proprie non riducibili a caratteri somatici e che nella maggioranza dei casi l'organismo è così conformato da poter soddisfare anche a tali esigenze tendendo a realizzare un piacere.

Ora se è vero che il tono di piacere sussiste, indipendentemente da ulteriori considerazioni di utile o danno, tanto che il piacere sensitivo non cesserebbe di esser tale, anche se portasse alla distruzione dell'individuo, pure esso non può dirsi incondizionato, neppure nel senso che debba essere inevitabilmente conforme alla finalità cosmica; ma al contrario si presenta esso stesso come il risultato di un'associazione contingente stabilita tra certe esperienze ed il loro valore biologico di utilità, di guisa che, ben lungi dal contraddire ad una finalità esterna, cotale teleologia del fatto sensitivo ne è una manifestazione subordinata.

Pag. 329. Nota. « Nella finalità finita (testo di Hegel) ossia « nella finalità ove il mezzo ed il fine realizzato sono ancora separati, il mezzo termine, vale a dire l'oggetto di cui lo scopo si è « impadronito, contiene da una parte lo scopo e dall'altra un « rapporto con... un altro oggetto. Cotale prima presa di possesso

« dell'oggetto da parte dello scopo si fa in modo immediato. Lo « scopo realizzandosi, dice Hegel, impiega dei mezzi termini; « ma è anche necessario che esso si realizzi anzitutto in un modo « immediato. Lo scopo si impadronisce immediatamente dell'og- « getto, in virtù della sua potenza... L'essere vivente ha un corpo « di cui l'anima si impadronisce immediatamente per obbietti- « varvisi. L'anima umana avrebbe troppo da fare se dovesse essa « stessa plasmarsi il suo corpo prima di servirsene. L'uomo deve « anzitutto prender possesso del suo corpo, perchè questo possa « divenire uno strumento dell'anima ».

Ecco a quale mitologia si vede costretto Hegel per difendere il suo balordo e inintelligibile sistema!

A pag. 334 seguono altre critiche alla finalità del teismo tradizionale: « Si riconnette in generale la finalità ad un intendi- « mento e ad una volontà assoluti o ad un essere dotato di tali « attributi e che sarebbe separato dalle cose di cui esso è il fine, « ad un principio *extramundanum*.

« Ma anzitutto rappresentandosi così la finalità non si ha la « finalità ma la finalità combinata con delle determinazioni (in- « tendimento, volontà, ecc.) che non appartengono a questa sfera « della nozione.

« ... Collocando nella finalità la volontà assoluta non solo vi « si introduce un elemento estraneo che appartiene ad un'altra « sfera della nozione, oppure che è tolto dai rapporti delle co- « scienze e volontà finite, rapporti che si trasportano in un modo « vago, arbitrario e superficiale nella finalità, ma si annulla la « finalità medesima. Poichè se la volontà assoluta è l'arbitrario « assoluto, la volontà è ciò che vi ha di più opposto alla fina- « lità; e se al contrario è una volontà razionale ed immutabile, « una tale volontà agisce conformemente a dei fini, come si suol « dire: il che vuol dire in realtà che essa agisce secondo delle « idee e che tra queste idee vi ha la finalità; ossia che... la fina- « lità è una determinabilità o un momento non della volontà « assoluta ma della assoluta esistenza ».

Che spiaccia a Hegel, ed a Vera suo traduttore ed interprete, la nozione di una volontà creatrice e soprattutto quella di una creazione libera, si capisce, poichè con ciò vien meno la famosa pretesa deducibilità del processo cosmico dall'idea. Piuttosto

che concedere una creazione libera, che salvi la contingenza dei fini, Hegel vorrebbe far Dio stesso subordinato all'Idea e in certo modo schiavo di essa.

Teleologia finita chiama Hegel quella del finalismo tradizionale perchè essa non sarebbe la esplicazione del processo evolutivo dell'Idea infinita. Ma non ammette il finalismo tradizionale che la teleologia sia la esplicazione di una Sapienza infinita? In ambo i casi il carattere di infinitezza è arguito dalla natura della causa. La infinitezza dunque dell'una vale quella dell'altra. Oppure si tratta di una mera "trovata" per discreditare agli occhi dei gonzi il finalismo teistico?

La finalità in Dio è necessariamente infinita non solo perchè procede da Lui; ma perche Dio essendo amore e questo essendo di sua natura teleologicamente infinito, in quanto è fine incondizionale che si pone senza bisogno di altra giustificazione, la teleologia ordinata da Dio dev'essere necessariamente espressione di un pensiero infinito.

Hegel ignora la legge del sacrificio. Questa implica la realtà della finalità esterna e concilia dialetticamente la molteplicità con la unità finalistica. Inoltre il sacrificio pone la oggettività di un fine. Chi ama, anche un oggetto di natura a sè inferiore, afferma praticamente la realtà di tale oggetto. Nè per ciò si richiede che si attribuisca all'oggetto una finalità incondizionata, sebbene mi sembri si richieda l'attribuzione all'oggetto di una sensibilità ed affettività. Infatti, ciò che amiamo di solito negli oggetti di natura, che possono divenire oggetto di nostro sacrificio, è la corrispondenza almeno iniziale di un affetto.

Si dirà: E coloro che, ad es., si affaticano per inaffiare i loro fiori, e si sacrificano, in certo modo a questi, che cosa attribuiscono ad essi? forse una sensibilità, o addirittura un'affettività? Ecco. Un'anima poetica può giungere anche a tanto. Ma se cotali cure abbiano solo il fine egoistico di vedere quei bei fiori come oggetti che soddisfano alla estetica, l'atto di inaffiare non può dirsi allora un sacrificio ad una finalità esterna, ma piuttosto un sacrificio alla propria sensibilità estetica o insomma una forma ingentilita di egoismo. Che se davvero cotale atto si compia con senso di sacrificio è inevitabile che all'oggetto di esso venga attribuita, sia pur vagamente, una certa sensibilità e finalità a sè.

Il sacrificio è dunque inevitabile. Solo che l'egoista sacrifica a sè, alle proprie passioni. Ora questa è una vera disteleologia; perchè la Sapienza insegna che l'uomo « salva la propria vita perdendola » per amor di Dio, vale a dire l'individuo si salva trasferendo fuori di sè il fine, ossia il principio teleologico del suo agire; poichè in tal modo soltanto può liberarsi dal principio di individualità che lo ritien schiavo (captivo, donde « cattivo »).

Ma come mai attuare questo miracolo, se l'uomo biologico emerge da una natura ove vedemmo predominare il principio egoistico di predominio delle razze vittoriose? Ciò è possibile unicamente mercè un aiuto sovraggiunto, e che non sia prodotto di natura, ma sia il principio di cui la teleologia di natura, nel suo conato verso la unificazione, è come una immagine ed un commento imperfetto: il principio dell'amore.

Ora l'amore è cosiffatto che non solo tende a portar l'individuo fuori di sè e ad obliarsi nel proseguimento del bene altrui considerato come un " fine a sè " degno anche della sua attività; ma che per determinarlo a tanto non ha neppur bisogno di ulteriore giustificazione, sebbene questa non manchi, e non manchi neppure delle proprie e anzi più elevate dilettazioni, realizzando così una teleologia completa perfettissima, avendosi in un principio unico il fine, la spinta ad attuarlo, il mezzo ed anche la beatitudine almeno iniziale del fine attuato.

§ 2.

La teleologia hegeliana in opposizione al finalismo insieme immanente e trascendente.

La teleologia hegeliana è ben espressa in queste parole di Burdach, *Traité de physiologie*, vol. IX, pag. 692:

« Il carattere infinito della forza di cui il principio vitale è il riflesso, si rivela soprattutto in questa circostanza che l'attività e l'esistenza, la causa e l'effetto, il fine ed il mezzo, la intenzione ed il risultato, non formano una serie semplice e si confondono mutuamente insieme... Tutto è reciprocamente fine e

mezzo. Se, per es., la respirazione, col formare sangue arterioso agisce per l'azione cerebrale che ha bisogno di questo sangue, questo serve a sua volta ad eccitare i movimenti necessari al suo compimento. Così tutto è veramente necessario nella vita, vale a dire tutto vi è inevitabile conseguenza di date circostanze e nel tempo stesso indispensabile rispetto ai suoi effetti ».

Ora qui v'ha una intuizione giusta, ma guastata da una confusione di pensiero, ed una scorretta applicazione.

La reciprocità delle relazioni appartiene all'ordine ideale e non all'ordine reale. Schopenhauer ha già rilevato tale confusione di pensiero in Kant, divenuta addirittura « orgia » in Hegel.

Kant il quale poi contestava che in natura potesser trovarsi le prove d'una Sapienza infinita, commise l'errore madornale di credere che la relazione tra causa ed effetto possa esser mutua. Io ho ulteriormente rilevato come mutua esser possa l'azione soltanto tra gli enti o le cose che si considerano agire o reagire tra di loro, ma non (come Schopenhauer bene avvertì) in una stessa e identica relazione causale tra i due termini di causa e di effetto. La azione e reazione della meccanica son due azioni simultanee distinte, ad es. della forza esplosiva della polvere sul cannone da una parte e del proiettile dall'altra. Ma nell'ordine ideale, invece, le relazioni son reciproche. Si consideri ad es. un angolo. Si può tanto dire di un lato che è inclinato sull'altro come di questo su quello.

La relazione è bilaterale ed estemporanea perchè statica. Kant credette che la causa potesse esser simultanea all'effetto, come rilevasi dal celebre ed infelice esempio del calore della stufa che scaldando una camera è simultaneo al calore prodotto nella camera. Quasichè se la camera è calda ciò non sia effetto del calore che richiese un certo tempo a propagarsi nell'aria della stanza e che persisterebbe un certo tempo se si immaginasse la stufa immediatamente esser spenta e raffreddata.

Orbene la teleologia hegeliana non è altro che il trasferimento illegittimo in natura, ossia nella esteriore realtà, delle relazioni che solo sussistono nell'ordine ideale e gli son proprie.

Credo aver rilevato più chiaramente che non abbian fatto gli autori prima di me come già Kant avesse commesso l'er-

rore gravissimo di prender le mosse dalle correlazioni ideali dell'ordine geometrico, tendendo a concepir la teleologia di natura sopra lo schema di una correlazione *a priori*, la quale implica di solito reciprocità di relazioni.

Hegel non fece che spingere alle ultime conseguenze quei madornali spropositi a tal segno che la implicita similitudine tra l'ideale ed il reale divenne per Hegel identità; e la evoluzione del mondo fu da lui interpretata come evoluzione della idea.

Uno degli errori dell'hegelismo si è di credere che l'idea, quale si rivela a noi, sia lo stesso pensiero infinito creatore. Di guisa che la evoluzione di essa dovrebbe seguir gli stadii che si notano nello svolgimento del nostro pensiero. A quali assurdità ciò porti, lo abbiamo visto nella conclusione di un distinto hegeliano, il Vera: « l' importante si è, egli scrive, che l' idea di centro si realizzi nei sistemi planetari ». Ora quest'idea di centro non è che un'astrazione nostra e nulla ci obbliga a ritenere che tal pensiero sia pensamento anche divino. Il centro in natura è ora un concetto astratto di una media in una moltitudine di cose differenti e variabili per qualche carattere, ora è una posizione o punto di partenza in una costruzione geometrica, (processo anche questo infinitamente lontano dai procedimenti divini), ora una « personificazione » dei processi coordinatori in una collettività (tale il centro amministrativo di una nazione).

Nelle aggregazioni organiche vedemmo potersi dare forme coordinate di parti equipollenti, tra le quali non esiste un vero centro coordinatore, mancando ogni processo di cefalizzazione.

Tali le asterie. Non v'ha dubbio che un intelletto infinito possa coordinare varie forme e sistemi senza affatto realizzare o prefiggersi di realizzare l'idea di centro. Nella umana ideazione il concreto precede l'astratto innegabilmente e nel divino intelletto l'astratto dev'essere addirittura bandito come mezzo del conoscere. Se dunque la natura avesse cura, si studiasse, di realizzare i nostri « astratti » essa procederebbe *humano modo* o peggio che umanamente, poichè la nozione astratta non è per l'uomo che un mezzo di conoscere ed analizzare la realtà, ma

pel divenire hegeliano sarebbe un fine od almeno una tappa necessaria nella esplicazione stessa dell'ideale.

E così la pretesa teleologia infinita dell'hegelianismo naufraga nel più basso antropomorfismo.

Tutt'al contrario abbiam veduto, nelle asterie, una splendida coordinazione sistematizzarsi senza veruna realizzazione di un centro definito, e nei sistemi siderali non sempre il cosidetto centro dinamico del sistema cadere entro un corpo solido che in certo modo lo personifichi o incarni.

Il centro può cadere anche fuori dei corpi costituenti un sistema. Il dire in tal caso, con Vera, che l'importante è che l'idea di centro vi si realizzi, è un proiettare nella natura un'astrazione nostra, una costruzione nostra ideale, per analizzare i processi naturali, credendo che sia una necessità per la natura quella che è solo una necessità per la « imbecillità del nostro pensiero », l'analisi astrattiva (1).

Da questo lato la filosofia di Hegel costituisce un grande passo indietro rispetto a quella di Kant, il quale già ammetteva che una mente intuitiva sovrumana potrebbe determinare le parti attraverso all'unità del tutto, vale a dire, senza servirsi della rappresentazione della unità astratta come di bussola o guida nella costruzione del sistema, pezzo per pezzo. Kant non esprime il suo pensiero con questa semplicità, ma mi pare che questo sia il modo più efficace di dar chiarezza al suo pensiero involuto e di renderlo intelligibile ai lettori, troppo spesso trattati da Kant con una *insouciance* di farsi comprendere, eguagliata solo dalla confusione del suo stesso pensiero.

Con Hegel siamo invece ricondotti in pieno antropomorfismo e le umane astrazioni sono erette a divinità causatrici in natura.

(1) Io ho rilevato che non solo nelle asterie manca una parte che incarni qualche cosa come un centro vero e proprio di coordinazione, ma ho rilevato come, neanche come mero concetto, il centro vi si realizza. Una coordinazione tra unità equipollenti può aver luogo senza veruna idea di centro tra tali unità. Quindi neanche per noi sussiste qui la necessità di pensare un centro di azione, e, piuttosto, se riflettiamo profondamente ci persuadiamo che questa forma di coordinazione lo esclude.

§ 3.

L'idea hegeliana e l'evoluzione.

Se fosse vero che è l'idea di centro che dovendo realizzarsi attua la coordinazione negli aggregati di natura, allora avremmo che la coordinazione non dovrebbe potersi attuare senza *centro*, ovverosia il costituirsi del centro dovrebbe essere il primo annuncio di una coordinazione che si inizi. Ora, che ciò non sia, è troppo evidente dall' esempio dell' asteria, delle volvicine ecc.

Qui l'idea di centro non viene realizzata affatto. Abbiamo invece una coordinazione tra parti equivalenti. Si potrebbe dire che il centro di ciascuna diviene centro a tutte le altre successivamente a seconda che l'uno o l'altro dei bracci prende l'iniziativa del movimento.

Ma un centro dell'aggregato dei raggi come tale non si dà. L'*unità* della coordinazione è una conseguenza del nesso di connessione e di reazione delle parti agli stimoli l'una dell'altra. Quindi anche se ciascun braccio dipenda da un vero centro e da una psiche distinta, non si dà una psiche dell'aggregato che domini stabilmente le altre come sue subordinate.

Che diremo dunque? che l' unità dell' aggregato è solo astratta? No certo. Ma che essa è soltanto di continuità corporea (grazie alle connessioni nervose) e di solidarietà somatica, ma non ancora psichica.

L'ordine qui non ha un centro speciale; può dunque essere anche nel decentramento. Si dà un *ordine comandato* ed un *ordine*, dirò così, *spontaneo*; un *ordine coatto, diretto attualmente* ed un ordine che deriva dalle interazioni di parti di eguale gerarchia funzionale.

Si potrà credere di obbiettare che se proprio non si desse un *centro*, allora si cadrebbe in un caso analogo a quello delle processionarie fatte progredire in circolo; vale a dire non sarebbe possibile veruna iniziativa, e se si ammette che successivamente ciascun raggio si faccia iniziatore del moto e venga automatica-

mente estendendolo agli altri, allora abbiam piuttosto una società *pentacefala* che una società *acefala*.

Ciò che costituisce la coordinazione dell'organismo asteria come un tutto è l'*armonia* che esiste tra i moti di questi cinque raggi. Ora questa non ha un centro speciale ma si realizza automaticamente. Quindi queste sono forme a coordinazione automatica tra unità che dobbiamo riguardare come psichiche.

La continuità somatica di un aggregato è quella che spiega talvolta, come nei Volvox, la coordinazione dei moti tra unità psichicamente indipendenti.

Non si deve credere che sia sempre una iniziativa successiva dei singoli associati, ossia una coordinazione successiva eseguita da uno dei centri coordinati, quella che supplisce al difetto di capo, fino a che siasi costituito un centro supremo coordinatore stabile. Non è affatto necessario che queste nostre categorie mentali trovino la loro attuazione costante in natura. La coordinazione è anche possibile senza un centro, inquantochè essa abbia carattere automatico.

Tornando al Vera, egli non parla di centro dei centri di un sistema nel senso psichico, tanto è vero che adduce l'esempio del centro attrattivo dei sistemi planetari.

Ora, finchè non si arriva ad una subordinazione ed alla concreta unità di una psiche, non solo la coordinazione può attuarsi senza centro, ma del centro non si potrebbe mai parlare se non in modo simbolico ed improprio attribuendo alla coordinazione una causa attiva e « personificata » che viceversa non si vorrebbe ammettere come psiche specificamente.

Il centro, scrive Vera, pag. 121 « non è nè un punto nè una massa, nè un corpo centrale, ma un'idea assoluta, o se si vuole, un rapporto assoluto secondo il quale le masse, le forze ed ogni sistema di forze materiali e spirituali si raggruppano e si combinano ». E nella nota a pag. 123: « Dans les rapports de centralité, qu'on trouve dans l'organisme social, les individus sont des centres qui s'agglomèrent en centres particuliers (classes, états, corporations), lesquels sont ramenés à l'unité par le centre absolu, le gouvernement, et l'Etat. Or, ici, aussi, il est indifférent que le centre absolu tombe dans une masse plus ou moins

grande, qu'il tombe veux-je dire, dans la multitude (gouvernements démocratiques ou mixtes, ou dans la classe (gouvernement oligarchique). L'essentiel est que l'idée de centralité y soit réalisée ».

Ora è altresì palese che il dire che il centro sia nella moltitudine è un gioco di parole. Poichè la moltitudine o presenta un *consensus* spontaneo (senza centro coordinatore) il che è poco probabile in questo basso mondo di lotte, oppure elegge un corpo governativo, che ne simboleggi la unità. Ma da sè *non ha un centro,* nè può costituirlo, a meno di falsare i concetti.

L'idea di centro richiama quella di una convergenza di azioni, la quale manca del tutto per l'aggregato come tale, quando si abbia solo una catena od una moltitudine di individui interagenti.

Del resto il sistema di Hegel si condanna da sè, in questo, che se fosse l'idea che tendendo a realizzarsi attua il processo cosmico, il concreto dovrebbe realizzarsi prima dell'astratto, mentre in natura è il contrario.

Hegel è pertanto costretto ad ammettere che il processo nella realizzazione dell' Idea è dall' astratto al concreto, ma questo nell'*ordine* ideale è un assurdo, poichè nell'ordine ideale il concreto deve sempre avere la precedenza.

L'idea di centro è più comprensiva che quella di ordine poichè se non si dà centro senza ordine, si può dare ordine senza centro; e lo abbiam veduto.

L'idea di ordine si realizza dunque prima dell'idea di centro. Come dunque può Hegel porre nell'idea di centro che deve realizzarsi, la ragione dell'ordine dei sistemi di natura e loro coordinazione?

L'idea, egli dice, si va abbozzando e completando nella sua esplicazione. Ma cosa è un'idea che è attiva prima di manifestarsi, mentre non è inerente a verun soggetto?

§ 4.

Obiettività e subiettività hegeliana in rapporto al finalismo.

Scrive Hobben, *Logica di Hegel*, pag. 220: « Il subbiettivo (di Hegel) si può considerare come il programma della evoluzione cosmica, mentre l'obbiettivo è l'evoluzione stessa storicamente considerata ».

Pag. 224. « Secondo Hegel il concetto di obbiettività si manifesta in tre forme: 1° il meccanismo; 2° il chimismo; 3° la teleologia.

« Nel tipo meccanico gli oggetti stanno in relazione in maniera esteriore e senza dimostrare nessuna finalità naturale uno riguardo all'altro. Ciascuno è indifferente a tutti gli altri. Nel tipo chimico gli oggetti presentano una tendenza essenziale a cangiare e ad unirsi con altri, cosicchè il loro significato sta realmente nella loro unione con qualche cosa d'altro. Nel terzo tipo la *relazione teleologica esprime la unità del meccanismo e del chimismo.* Essa è in certo senso... una totalità che contiene sè stessa, poichè, in quanto è fine, ha sempre in vista qualche effetto completo a cui arrivare ».

Pag. 230. « È nella relazione teleologica che noi troviamo la manifestazione esplicita e schietta d'un principio supremo della intelligenza nella sua libera attività cosciente. Nel meccanismo e nel chimismo il concetto è presente, è vero, ma solo in germe e non ancora sviluppato. Il concetto invece, nella forma di *mèta* o *fine* (*der Zweck*) perviene ad una esistenza sua propria. Nelle relazioni di ordine inferiore è, quasi a dire, imprigionato nelle barriere della obbiettività. Ma nella relazione teleologica queste barriere vengono infrante, l'obbiettività superata, e completamente affermata la soggettività del concetto. Hegel esprime questo dicendo che l'*idea d'un fine da compiere è la negazione della obbiettività immediata*, ed è anche il riconoscimento dell'antitesi tra soggetto ed oggetto, e il superamento di essa.

« Così quando nutriamo in mente uno scopo, il carattere subbiettivo di questo è antitetico allo scopo concepito come realizzato obbiettivamente.

« Ma quando lo scopo che abbiamo in mente si avanza nell'azione, e il fine obbiettivo è realmente attuato, allora ogni differenza tra il fine in vista e il fine effettuato è superata, ed esiste una sintesi completa di subbiettivo ed obbiettivo ».

Quale è per Hegel la *differenza tra causa efficiente e causa finale?*

Pag. 231. « La causa efficiente appare come oltrepassante nel suo altro, l'*effetto*, ed essa perciò smarrisce in quest'ultimo la sua essenziale priorità. D'altro lato la *mèta* o il *fine* deve necessariamente contenere nella sua stessa natura i fattori determinanti in tutto il processo risultante. Parlando di *mèta* o *fine*, noi non pensiamo soltanto agli scopi che sono sempre presenti nella coscienza e che adempiamo per mezzo di oggetti che vi sono esterni.

« Esiste anche un *disegno interno, una finalità immanente nelle cose stesse* come è stato posto in rilievo tanto da Aristotele, quanto da Kant (1).

« Il disegno puramente esteriore, l'adattamento dei mezzi al fine si può scorgere nei varii *fenomeni di utilità* (2).

« Hegel cita come esempio delle relazioni del subbiettivo con l'obbiettivo nella teleologia il caso dell'appetito o desiderio. Esiste da un lato il desiderio subbiettivo e dall'altro l'oggetto che lo soddisferà. Ma i due son separati e in ciò consiste la contraddizione tra essi. È soltanto nella completa soddisfazione del desiderio mediante il conseguimento del suo oggetto, che questa contraddizione è superata, e i due estremi, subbiettività ed obbiettività, vengono riconciliati.

« La relazione teleologica è rappresentata da un *sillogismo*, in cui il disegno subbiettivo si incorpora nel suo obbietto esteriore per mezzo di un *termine medio* che costituisce l'*unità di entrambi*. Il termine medio è il mezzo che viene usato per portare a compimento il risultato desiderato.

(1) È la finalità interna di Kant.
(2) È la finalità esterna di Kant.

« Hegel segna tre stadi nello sviluppo dell'intento subbiettivo: 1° il fine subbiettivo (*Der subjective Zweck*); 2° il fine in processo di adempimento (*Der sich vollführende Zweck*); 3° il fine adempiuto.

« Il primo sillogismo della causa finale è costruito coi tre termini seguenti: l'*universale* è il fine indefinitamente desiderato; il *particolare* è il fine definitamente desiderato; l'*individuale* è l'*io*, la cui attività opera una scelta particolare tra le varie particolarità che comprende l'indefinito universale.

« Così possiamo avere come fine indefinito in vista la *costruzione di una casa*.

« Ciò rappresenterebbe un universale che ammette un'indefinita varietà di modi particolari di realizzazione. La scelta individuale apparirebbe allora come la forza determinante che inizia l'effettivo processo di adempimento verso un fine specifico.

« In secondo luogo l'attività d'iniziativa individuale si getta... su alcunchè di obbiettivo che esso appropria a sè come mezzo per raggiungere il fine desiderato.

« Qui il *termine medio* è il potere subbiettivo del concetto tendente a riunire il fine subbiettivo desiderato ed il materiale obbiettivo che dev'essere usato nella realizzazione di esso ».

Pag. 233. « Nello *scopo finito* il termine medio in questo processo è duplice, cioè la combinazione dei poteri attivi dell'individuo col materiale obbiettivo su cui essi operano, materiale che è il mezzo per realizzare il fine in vista. Così nell'esempio della costruzione di una casa, i materiali usati devono anzitutto essere appropriati dalla mente costruttrice, prima che essi possano divenire suoi strumenti... nella realizzazione del completo disegno architettonico, *ciò che è essenzialmente un processo di mediazione, vale a dire sillogistico*.

« Hegel adduce anche un altro esempio: " L'uomo deve, come a dire, prender possesso del suo corpo onde questo possa essere strumento della sua anima ". Tutto ciò è *preliminare* dell'effettiva realizzazione dello scopo per mezzo dei materiali e delle forze obbiettive che sono stati gli uni e gli altri occupati e penetrati dalla mente che nutre lo scopo. Ciò ne conduce... al

terzo ed ultimo stadio del processo in cui lo scopo è finalmente realizzato ».

Pag. 234. « Ora mentre il *fine* subbiettivo governa questi processi materiali che sono le forze meccaniche e chimiche già descritte, ciò esso fa senza smarrirsi in essi. *Esso si avvantaggia della loro attività e li costringe a servire ai suoi fini,* mentre la sua intelligenza domina stando al di dietro. Hegel chiama ciò l' *astuzia della ragione* (*Die List der Vernunft*). L'astuzia della ragione consiste nell'impero che essa esercita sugli oggetti, *mentre pure permette che essi obbediscano* alla propria tendenza meccanica e chimica.

« Si può dire (scrive Hegel) che la Provvidenza di Dio sta di fronte al mondo ed ai suoi processi come l'astuzia assoluta, e lascia che gli uomini dirigano come vogliono le loro passioni ed i loro interessi particolari; ma il risultato raggiunto è quello, non dei loro piani, ma dei Suoi, i quali differiscono radicalmente dai fini in prima linea avuti di mira da coloro di cui Egli si serve ».

Pag. 234-235. « Il fine realizzato esprime la completa unità del subbiettivo e dell'obbiettivo, la mèta raggiunta è essa stessa non meno frammentaria e deficiente di quel che era la mèta iniziale ed il mezzo usato... Il fine che è adempiuto è soltanto *un oggetto che può* ancora diventare il mezzo o il materiale per altri scopi e così via... *ad infinitum.* Lo scopo infinito, d'altra parte, è di tal natura che comprende nel proprio *io* i mezzi per realizzare i suoi fini. Il suo è un processo di mediazione di sè. Esso è il concetto che determina se stesso e rappresenta la completa unità del soggetto con l'oggetto.

« Hegel lo chiama l'*idea* (*die Idee*) parola che egli ha scelto allo scopo di mettere in rilievo che *la sua natura* è ciò che essenzialmente e fondamentalmente *è la stessa ragione.* Nel meccanismo e nel chimismo il processo appare *an sich* cioè implicato, nella teleologia esso è *für sich* cioè esplicato.

« Vale a dire nella relazione teleologica il *concetto della natura* (o della *ragione*) che nel meccanismo e chimismo appare *implicito,* diviene *esplicito,* cioè rivela se stesso, in una manifestazione che determina e dirige completamente se stessa ».

Hegel scorge nella teleologia un processo sillogistico perchè vi scorge tre termini o momenti: una cosa che appetisce, o un bisogno, i mezzi od operazioni per procacciarsi il fine, ed il fine compiuto o meglio la sua attuazione. Ma per conoscere più a fondo il pensiero di Hegel sulla teleologia, seguiamone la esposizione di Vera, nel 2° volume della *Logica di Hegel*.

Pag. 322. « Non si deve concepire il fine sotto la forma che esso assume nella coscienza, ossia sotto la forma di una rappresentazione. Kant, mettendo in luce la nozione della conformità interna delle cose col loro scopo, ha richiamato l'attenzione sopra l'intima natura dell'idea e sopratutto dell'idea di vita... La finalità dei moderni invece non è che una determinazione esterna e finita ».

Pag. 323. « I bisogni, i desideri offrono gli esempi più semplici di fine. Essi infatti sono contraddizioni che esistono nel soggetto vivente e che sono da lui *sentite*. Ma essi viventi possiedono un'attività mercè cui fanno scomparire tali contraddizioni portando l'accordo del soggetto e dell'oggetto.

« Nel bisogno, il soggetto e l'oggetto sono separati e tuttavia sono incompleti, ed è solo mercè la loro riunione ch'essi si completano. Il bisogno dimostra che il soggetto e l'oggetto, presi separatamente, non sono che momenti incompleti e senza realtà; ed il bisogno, diremo così, dà corpo a tale certezza mostrando la limitazione ed opposizione del soggetto e dell'oggetto, e cancellando nel tempo stesso la loro *finità*.

« Importante assai la nota a pag. 375 poichè Hegel vi fa la critica di quello che si ha generalmente dinanzi agli occhi e che egli chiama "finalità finita". Secondo questa maniera di considerare la finalità le cose non portebbero con sè la propria determinazione, ma esse non sarebbero che dei mezzi impiegati per realizzare uno scopo che è fuori di esse.

« È questo in fondo il punto di vista *utilitario* che altra volta ebbe gran parte nella scienza; ma che ora è caduto in discredito, essendosene riconosciuta la insufficienza per ispiegare la vera natura delle cose. Bisogna in ogni modo accordare una realtà propria alle cose finite per ciò stesso che le si considerano come non costituenti la più alta realtà. Per quel che riguarda quell'altro punto di vista che si produce nella conside-

razione della finalità, ossia quelle intenzioni benevole che nella natura manifesterebbero la saggezza divina, si deve notare che da una parte nella ricerca dei fini di fronte ai quali le cose non sono che dei mezzi, *non* ci si eleva al disopra del finito, e che d'altra parte facilmente si cade in *riflessioni superficiali*, come, per es., questa che non solo la vite è fatta per l'uso dell'uomo, ma che il sughero è destinato a fornire dei turaccioli. Altra volta, scrivevano in questo senso de' libri interi ed è facile scorgere che con tal mezzo non si fan progredire nè gl'interessi della religione nè quelli della scienza. La finalità *esteriore*, precede immediatamente l'*idea*, ma sovente succede che ciò che più si avvicina ad una cosa è ciò che maggiormente se ne allontana ».

Che dire di queste affermazioni di Hegel fervidamente e premurosamente abbracciate dai moderni? Hegel doveva sentire che la finalità esterna è difficile a digerire, a conciliare col suo sistema di un'Idea che si sviluppa autonoma e libera e piena padrona delle proprie determinazioni. D'altra parte aveva preparato il terreno a questi arzigogoli hegeliani quella impropria definizione data da Kant degli esseri organizzati come un tutto in cui ciascuna parte è reciprocamente mezzo e fine, della quale ho rilevato i gravissimi difetti. Questa definizione ci trasporta di già in un ordine puramente ideale di rapporti estemporanei e reciproci, ben diverso da quello della natura reale, ed è stata come uno sviluppo ulteriore dell'altro errore, commesso invece da Kant riguardo alla causalità efficiente, là dove stabilisce che l'effetto e la causa possono essere simultanei, e dove ammette pure come reali le azioni reciproche che Schopenhauer segnalò come i precursori della confusione del pensiero in chi si accinge a filosofare sopra le cause.

La finalità esteriore è caduta in discredito non già perchè essa non sia reale, chè anzi i trionfi del darwinismo furon tutti una rivendicazione del concetto di utilità che è appunto il nòcciolo della finalità esteriore e, se si considerino solo i rapporti tra gli enti, è identico ad essa. Piuttosto il discredito dipese dagli abusi di finalisti superficiali, dalle applicazioni meschine

antropomorfiche che di tale finalità vennero fatte. Ma Hegel erra, pensando che la finalità esterna debba essere necessariamente finita, poichè anche ogni relazione singola che si riveli tra due termini non esclude che essa sia il veicolo di innumerevoli altri fini, a quel modo che un filo materiale può essere il tramite di innumerevoli e diverse forze. « Finita » è solo la relazione che la mente nostra analizzando e separando coglie; ma ciò facendo essa ben conosce che una relazione teleologica non è, per così dire, che un *aperçu* minimo, un'apprensione minima della finalità reale. Tuttavia è di sommo interesse anche la investigazione di questa finalità minima, inquantochè essa è la ricerca della subordinazione e coordinazione degli esseri viventi e ci porge una prima lontana idea della splendida architettura del cosmo vivente. La teoria della discendenza poi, rivendicata al finalismo ci addita una conferma cronologica delle connessioni utilitarie, mostrando una relativa autonomia delle forme inferiori o meglio primordiali e la sempre maggior dipendenza da esse, e da altre successivamente evolute, delle forme più alte.

L'infinito della teleologia di Hegel non è l'infinita sapienza concreta del Creatore ma semplicemente un *infinito di ragione*, qualcosa come quello che era il cerchio per taluni filosofi antichi, o come il riflettersi indefinito del pensiero su se stesso.

Così ha qualcosa di apparentemente infinito per la nostra mente il concetto kantiano di una teleologia degli esseri organizzati in cui ogni parte sia reciprocamente mezzo e fine. Infatti è chiaro che la scelta della "parte" è arbitraria così per la limitazione in grandezza come per la funzione, ed arbitraria è pure la relazione teleologica che si vuole considerare, ossia l'altra parte con la quale si vuol stabilire il vincolo teleologico.

Infine (e questo è l'errore più nascosto e profondo) ciascuna parte di questo tutto essendo reciprocamente mezzo e fine, il tutto assume l'apparenza di un concetto teleologico per sè stante, che ha un significato a sè, insomma una teleologia circolare o a ciclo chiuso, che pretenderebbe avere i caratteri dell'infinito

mentre questo ritorno su sè stesso non è che la conseguenza di un miserabile sofisma o giro vizioso, derivante dal non conoscere abbastanza analiticamente le funzioni ed azioni singole entro l'organismo vivente, dal chiuder gli occhi al principio di subordinazione, infine dall'aver personificato le parti ed aver considerate poi le azioni reciproche tra queste, invece dei singoli termini successivi della causalità efficiente, i quali escludono quella ingannevole reciprocità.

Ho rilevato altrove come tale illusione kant-hegeliana sia nata dall'abuso di un'analogia con le correlazioni *a priori* delle forme geometriche, nelle quali, essendo esse forme puramente ideali, le relazioni hanno il doppio carattere di essere reciproche ed estemporanee, o meglio statiche.

Vediamo ora come Hegel giustifichi la sua assimilazione del processo teleologico ad un sillogismo. Forse qui v'ha del vero e bello e nuovo, e molto di falso.

§ 5.

Della hegeliana assimilazione del processo teleologico ad un sillogismo.

HEGEL, *Logica* (trad. Vera), II, pag. 327. « Il fine soggettivo è un sillogismo nel quale la nozione universale di fine si trova riunita all'individuale mediante il particolare in guisa tale che da una parte esso ...dà un contenuto individuale all'universale ancora indeterminato, e nel tempo stesso pone la opposizione del soggetto e dell'oggetto; e d'altra parte essa torna in sè medesima, perchè, comparando lo stato soggettivo della nozione che è stata presupposta di fronte all'oggetto colla totalità delle sue determinazioni, essa trova questo stato incompleto, il che fa sì che essa volgasi verso il difuori ».

Pag. 328. « Nella finalità finita il termine medio si divide in due momenti l'uno all'altro esteriori, l'attività e l'oggetto che fornisce il mezzo. Il rapporto di fine, siccome potenza, con l'oggetto e la subordinazione dell'oggetto al fine... costituisce la *prima premessa del sillogismo. Questo rapporto, o questa prima*

premessa diventa esso stesso termine medio, che è nel tempo stesso il sillogismo intiero, per questo che mercè tale rapporto il fine unisce tale attività che gli è inerente col mondo oggettivo che esso domina ».

Pagg. 329-330. « L'attività del fine portasi all'esterno perchè il fine non è ancora identico all'oggetto.

« Per conseguenza il fine richiede ancora una mediazione. In questa *seconda premessa*, il mezzo quale oggetto mostra un rapporto immediato con l'altro estremo del sillogismo, l'oggettività, i materiali che si presuppongono. Questa forma soggettiva che assume il fine, in quanto potenza di questo processo, ove oggettivandosi esso si assorbe e disperde nei differenti oggetti, è un'*astuzia della ragione*.

« Il fine realizzato pone così la unità del soggetto e dell'oggetto. Questa unità è essenzialmente determinata in guisa tale che il soggettivo e l'oggettivo altro non hanno neutralizzato e soppresso in loro che quello ch'essi hanno di incompleto e di esclusivo ».

Pag. 331... « Se il fine si pone di fronte all'oggetto e nell'oggetto ad un tempo, gli è che da una parte esso è il soggetto allo stato particolare ed incompleto e dall'altra esso è l'universale concreto che forma l'unità del soggetto e dell'oggetto.

« Questo elemento universale è il contenuto che si è riflesso sopra se stesso, e che, attraverso ai tre termini del sillogismo e loro movimenti, ha conservato la sua identità ».

Pag. 329. Nota. « Nella *finalità finita*, ossia in quella ove fine e mezzo e fine realizzato sono *ancora separati*, il mezzo termine ossia l'oggetto di cui il fine si è impadronito, contiene da una parte il fine e dall'altra un rapporto con un altro estremo ossia con un altro oggetto. "*Il mezzo termine per conseguenza è qui il sillogismo intero*" ».

Non avevo dunque afferrato bene il pensiero nebuloso di Hegel quando alcune pagine addietro scrivevo che Hegel ravvisa un sillogismo nel processo teleologico perchè vi si posson rinvenire tre termini: fine, operazione per attuarlo, fine attuato.

Pagg. 331-32. « Nella sfera della finalità finita il fine realizzato è ciò ch'esso era al suo punto di partenza, vale a dire si ha un fine ove il mezzo termine ed il soggetto sono ancora separati.

« Per conseguenza qui si ha una forma che è venuta ad aggiungersi dal di fuori ad una materia data, e per ciò appunto il contenuto è limitato e non ha che una determinazione contingente.

« Pertanto il fine realizzato non è qui altro che un oggetto che può fornire un mezzo e dei materiali per realizzare un altro fine, e così all'infinito ».

Pag. 331. Nota. « La finità del fine consistente in ciò che nella sua realizzazione, i materiali che vi si impiegano sono tratti dal difuori e sono appropriati al fine; ma in fondo l'oggetto è di già in sè la nozione (ossia contiene virtualmente la nozione intera di fine) e la nozione, manifestandonsi come fine, non fa che manifestare la sua stessa natura interna ».

Quale antipriorità per rivendicare l'oggetto esteriore ad una finalità immanente!

« Noi non iscorgiamo che il fine sia veramente realizzato nella sfera delle cose finite.

« Il fine infinito vi si realizza, è vero, e realizzandosi fa scomparire tale illusione, ma esso la fa scomparire facendoci credere nel tempo stesso che il fine non si compie affatto. *Ma il bene, il bene assoluto è nel mondo, ed il risultato è ch'esso è già compiuto in sè e per sè, e che non ha bisogno di attenderci per compiersi.* Tuttavia è in tale illusione che noi viviamo, ed è essa che è il mobile delle nostre azioni e che dà un prezzo alle cose di questo mondo. È l' Idea stessa la sorgente di questa illusione, come pure è essa stessa che la fa scomparire. Poichè essa la produce ponendo di fronte a sè un termine diverso da lei, come la fa scomparire cancellando quel termine. La verità non esiste che uscendo dall'errore, od è con tale movimento che adduce la riconciliazione della verità coll'errore e col finito.

« La soppressione di questo termine diverso dall'Idea, o dell'errore, è un momento necessario della verità stessa, poichè *la verità non esiste che come risultato, ed in quanto essa stessa, si fa e che essa stessa adduce questo risultato* ».

Pag. 332. « Ma ciò che si compie nella realizzazione del fine è la soppressione della esistenza incompleta del soggetto e della indipendenza dell'oggetto, che gli è posto di contro.

« Impadronendosi del mezzo la *nozione si pone come essenza immediata dell'oggetto* ».

Ecco di nuovo l'artificio.

« Nel processo meccanico e chimico la indipendenza dell'oggetto si è, per così dire, già decomposta.

« Qui l'apparenza (*Schein*) di tale indipendenza e di tale esistenza negativa dell'oggetto di fronte alla nozione scompare sotto l'azione del fine.

« Ma già dal fatto che il fine realizzato altro non è che un mezzo, che una materia propria a realizzare altri fini, segue che l'oggetto non è posto che come una esistenza ideale e senza realtà.

« Con ciò trovasi annullata anche la opposizione tra forma e contenuto. Poichè il fine, sopprimendo le determinazioni della forma, rientra nella sua unità ».

Infine nella nota di Vera a pag. 333 si comprende meglio il concetto di Hegel nella parte almeno che è comprensibile e che è concetto.

« Il fine o la finalità è la nozione che è arrivata al limite estremo del mondo oggettivo. Tutte le affermazioni relative alla causa, alla sostanza, al meccanismo, ecc. riposano sopra la nozione assoluta di causa, di sostanza, ecc. Lo stesso è del fine. E quando si dice che le cose *hanno un fine* si vuol dire ch'esse oltre ad esser sottomesse a dei rapporti di sostanza, di causalità, ecc., sono altresì sottomesse ad una finalità assoluta. Il centro produce nell'oggetto meccanico *una tendenza all'unità*. Il chimismo realizza questa tendenza mercè l'amalgama e fusione degli oggetti; ma esso pure è piuttosto un'*aspirazione verso l'unità* che non *unità vera*.

« Come abbiam veduto il processo chimico non potrebbe affrancare l'oggetto da ogni condizione esteriore. Il fenomeno chimico ha bisogno di una sollecitazione esteriore per prodursi; esso non da che un prodotto neutro, e quando cessa non potrebbe riaccendersi e ricominciare, secondo l'espressione di Hegel; *il che prova che il principio della sua unità o per meglio dire la unità del suo oggetto è fuori di lui e al disopra.* Questo *principio di unità è il fine.* Di fronte al fine gli oggetti meccanici e chimici altro non sono che mezzi, che son fatti per lo scopo, e

di cui questo si impadronisce per realizzarli. Di solito si collocan di fronte il mondo meccanico e chimico e la finalità senza spiegarli, oppure si spiegano le cose ora mediante le cause meccaniche ora mediante le finali. Ma l'essenziale è di saper quale sia il rapporto tra il mondo meccanico e la finalità, entrambi esistenti. Ebbene, scrive Hegel, il vero è il criterio che deve determinare quale di queste due esistenze è la vera. Poichè nello stesso modo che v'hanno nell'intendimento diversi gradi, così v'hanno nel mondo oggettivo gradi differenti i quali considerati separatamente non offrono che una realtà incompleta, limitata e fenomenale.

« Dal fatto che il mondo meccanico e la finalità entrambi *sono*, non segue che abbiano entrambi le medesime realtà; e siccome sono opposti, la prima questione è di sapere quale dei due contenga la verità. Ma siccome entrambi sono, una questione più precisa e più alta è di sapere se *non si dia un terzo principio che faccia la verità di entrambi* oppure se *non sia uno dei due che faccia la verità dell'altro*. Ora è la *finalità* che si è prodotta qui come *verità del meccanismo e del chimismo*.

« Si riconduce in generale la finalità ad un intendimento o ad una volontà assoluta, ovvero ad un essere dotato di questi attributi, il quale sarebbe separato dalle cose di cui esso è il fine, ossia ad un principio *extramundanum*.

« Ma anzitutto, rappresentandosi in questo modo la finalità, non si ha la finalità, sì bene la finalità combinata con delle determinazioni (intendimento, volontà, ecc.) le quali non appartengono a questa sfera della nozione. Ma il metodo consiste nel cogliere ciascuna idea al suo posto, ne' suoi rapporti e nelle sue differenze, e non a prendere o mescolare le idee a casaccio, oppure a introdurvi arbitrariamente doti sperimentali e psicologiche.

« Così collocando nella finalità la volontà assoluta non solo vi si introduce un elemento estraneo che appartiene ad un'altra sfera della nozione, o che è attinto dai rapporti della coscienza e della volontà finita, trasferiti in modo vago, arbitrario e superficiale nella finalità, ma si annulla la finalità medesima.

« Poichè *se la volontà assoluta è l'arbitrario assoluto*, allora la volontà è quanto v'ha di più opposto alla finalità.

« E se al contrario trattasi d'una volontà razionale ed immutabile, una tale volontà agisce, come suol dirsi, uniformemente a dei fini; il che vuol dire ch'essa agisce secondo certe idee e che tra queste vi ha quella di finalità, ossia, per parlare con più precisione, ciò vuol dire che la *finalità* è una determinabilità o un *momento non della volontà assoluta, ma dell' assoluta esistenza.*

« Infatti quando si dice che l'assoluto in Dio è, o l'essere, o la sostanza, o la causa, o il bene, o il fine, ecc. si vuol dire che Dio è tutte queste cose, e nel tempo stesso ch'Egli è altro in quanto è essere, altro in quanto sostanza, altro in quanto è finalità. Ora è precisamente questa idea o questa determinazione dell'assoluto che si tratta qui di determinare.

« Per ciò che concerne questa maniera di rappresentare il fine come separato dall'oggetto o dalle cose di cui esso è fine, mi limiterò a far osservare che un tale fine non è che un'astrazione, e che se lo si rappresenta così gli è che non si è afferrata la finalità nell'insieme e nella unità de' suoi momenti.

« Il fine deve realizzarsi essenzialmente e non già fuori delle cose, ma entro le cose di cui è fine. E le cose devono a lor volta realizzarsi conformemente al fine, vale a dire esse devono, realizzandosi, essere ciò che il fine le fa essere. E allorquando mediante una separazione violenta ed arbitraria si colloca il fine da una parte e le cose dall'altra, e si considerano queste ultime come semplici mezzi, si oblia che i mezzi sono mezzi necessari, e che solo il fine può realizzarsi.

« Ecco ora i tratti principali della deduzione hegeliana.

« Il fine, quale è usato dalla unità chimica del mondo oggettivo, è fine immediato, interiore e soggettivo. In questa forma esso non è dapprima che *fine* allo stato *indeterminato e di indifferenza*, o se si vuole, non è che *il fine*. Ma il fine è essenzialmente attivo e deve realizzarsi. Per conseguenza nelle nozioni del fine soggettivo si produce immediatamente la tendenza ed il bisogno di realizzarsi. *Così il fine soggettivo è già esso stesso un sillogismo.*

« Perchè si ha: il *fine*, l'impulso che lo porta a realizzarsi o a *determinarsi*, e la oggettività ancora indeterminata (l'universale astratto) nel quale esso si deve realizzare. Qui è il primo

sillogismo, ossia il sillogismo formale e soggettivo. Ma il fine deve realizzarsi ossia oggettivarsi, perchè qui è la sua nozione. Il fine soggettivo volgesi pertanto al difuori ossia verso il suo oggetto e se ne impadronisce (individualizzazione dello scopo).

« L' oggetto appare dapprima come formante una esistenza propria e indipendente dal fine (è il mondo meccanico e chimico) e nel tempo stesso come essente in rapporto con esso e dovendo servire alla sua realizzazione. *E così l'oggetto è una presupposizione del fine. Ma il fine ha bisogno di un mezzo, e sta in questo la sua finità. Qui il fine apparisce come costituente la forma e l'oggetto come costituente la materia nella quale il fine deve realizzarsi. Si hanno pertanto tre termini:* il *fine,* il *mezzo* e l'*oggetto* o *materia* nella quale il fine deve realizzarsi. Il mezzo qui è ad un tempo il mezzo termine del *sillogismo,* poichè è desso che fa passare il fine dallo stato soggettivo all'oggettivo. Tuttavia il mezzo non è più qui un mezzo termine astratto e immediato, ma un mezzo di cui il fine si è già impadronito e che ha contrassegnato della sua impronta. Non è più il marmo, ma il marmo che è divenuto statua. Pertanto il termine medio qui non è più come nel primo sillogismo, un termine astratto e immediato, sibbene un termine concreto e mediato nel quale il fine si è già realizzato. Inoltre esso è *in sè* il sillogismo intero inquanto da una parte esso contiene il fine e l'attività del fine, e dall'altra l'oggetto nel quale il fine deve pel suo intermediario realizzarsi.

« Tuttavia i tre termini del sillogismo non hanno ancora toccato la loro perfetta identificazione, e per conseguenza, il fine realizzato non è ancora altro che un fine *finito.* Ed infatti, sebbene il fine abbia agito sopra l'oggetto e lo abbia trasformato in mezzo, questo, per ciò stesso che è fine, pur adattandosi al fine, conserva una parte delle determinazioni sue proprie; e d'altra parte sebbene esso abbia messo il fine in rapporto col mondo oggettivo, questo, perciò appunto che non è unito al fine che per un mezzo finito, rimane esso pure indipendente dal fine. Per conseguenza il prodotto che esce da un tale rapporto è un *prodotto finito quanto alla forma e quanto al contenuto,* un prodotto ove si trovano riuniti il fine e l'oggetto, ma solamente in un modo incompleto ed esteriore.

« *E tuttavia bisogna bene che il fine si realizzi perchè nulla potrebbe resistere alla sua azione,* (Errore!) il che fa che esso si impadronisca di tal prodotto e che lo impieghi come un nuovo mezzo per agire sul mondo obbiettivo. Ma siccome le condizioni in mezzo alle quali e mercè le quali si esercita la sua attività sono le medesime, il secondo prodotto offrirà gi stessi caratteri, il che addurrà un nuovo sviluppo dello scopo, il quale darà il il medesimo risultato, e così all'infinito. Di guisa che si avrà una serie di termini di cui ciascheduno sarà a sua volta mezzo e prodotto *senza contenere la completa realizzazione del fine.* Tuttavia questo *movimento indefinito della finalità che è il progresso della falsa infinità, nasconde e pone la finalità assoluta.* Ed invero questo movimento indefinito pel quale il fine si impadronisce successivamente di oggetti differenti prova da una parte che l'oggetto non potrebbe resistere alla sua azione, e d'altra parte che l'*oggetto gli è predisposto* e che esiste in vista di esso fine.

« Il che vuol dire che l'*oggetto contiene virtualmente il fine, e reciprocamente od anche che fine, oggetto e mezzo sono una sola e medesima cosa,* di guisa che il fine realizzandosi non esce da sè stesso e non si impadronisce d'una materia che gli sia estranea, ma non fa che passare dal suo stato astratto e soggettivo al suo stato concreto ed obbiettivo. *Se esso sembra disperdersi e quasi perdersi in mezzi e finalità multiple e finite, e trovarsi in presenza di un mondo meccanico, il quale si oppone alla sua completa realizzazione,* non v'ha qui altro che un'*astuzia della ragione,* ossia un'apparenza sotto la quale il fine cela la propria realizzazione. Ma in realtà il mondo meccanico scompare e si dissolve, per così dire, al contatto del fine; ed in mezzo alle finalità finite ch'esso pone ed annulla, il fine giammai si storna dal suo oggetto nè giammai sfugge la propria unità.

« Ed è così che scompare la opposizione del fine e del mezzo ovvero della nozione soggettiva e della nozione oggettiva, e che si trova posta la loro identità.

« Ora la nozione arrivata ad un tale grado della sua esistenza è l'Idea ».

*
**

Abbiamo veduto in che cosa faccia consistere Hegel il carattere sillogistico del processo teleologico.

Desidero ora rilevare un punto nel quale noi eravamo giunti a conclusioni simili, prima d'aver letto tale passo di Hegel; intendo dire quel passo ove ponendo il quesito in quale ordine meccanico o teleologico sia più verità, Hegel stabilisce che la verità è più nel rapporto teleologico, e che il rapporto meccanico svanisce e risolvesi in questo da un punto di vista più alto.

Io ero giunto nei miei appunti ad una conclusione simile nella mia critica a Kant, rilevando l'errore di questo filosofo secondo cui, per una mente intuitiva, pel fatto di scomparire la contingenza dei particolari potrebbe scomparire l' apparenza teleologica. Tutt'al contrario io pensavo che la intuizione del nesso teleologico assorbirebbe in sè quella del nesso meccanico che è ordinato al fine ed ha in esso la sua ragione d'essere. Su ciò Hegel mi pare molto meno lontano dal vero che Kant.

Ma notate con quale artificio egli parli di *fine* al singolare e di fine che *deve realizzarsi necessariamente* e che di pluralità e finalità particolare assume solo l' apparenza. Scorgete in ciò chiara la concezione panteistica dell'A.

Noi rilevammo invece, appoggiandoci su dati della biologia moderna, molti fini, molte vocazioni individuali, particolari, fallire; e se trovammo la estinzione persino di talune specie poter essere fatto telelogico per altre stirpi chiamate a più alti destini, non trovammo mai, per questo, la necessità di proclamare la unità assoluta del fine in questo cosmo.

Senza escludere ulteriori finalità è chiaro che del piccolo frammento di cosmo a noi noto la finalità degli uomini singoli può assumersi come fatto reale e non ammette un'assoluta unificazione, almeno nel cosmo fisico.

Ecco ripresentato sotto altre forme il realismo ed il nominalismo.

Quindi, sotto un certo aspetto, le specie si affermano come *unità* superiore all'individuo e come *idea* o tipo che si deve rea-

lizzare e conservare (nell'ordine ideale rappresentato); quindi d'altra parte esaminando le cose nella loro finalità concreta, di altruismo, le specie si dissolvono in un numero di individui eletti, adatti più o meno all'ambiente, la cui conservazione può ben essere fine reale della natura, o meglio, frazione infinitesima della totalità dei fini cosmici (1).

Quindi un realismo dei fini individuali (che sarebbe la trasfigurazione o giustificazione moderna di ciò che v'ha di vero nel nominalismo) è quindi anche un realismo della unità delle specie, in quanto reale è la finalità rappresentata, in esse collettività impressa.

Erra chi nega la realtà di fini individuali distinti, erra pure chi nega la realtà dell'idea raffigurata nella specie. Anche una idea può essere reale o immaginaria. È reale se essa si connette ad un ordine ideale al quale si conforma la realtà nella sua esplicazione, come copia a modello.

(1) Qualche saggio della tendenza hegeliana in biologia si può avere leggendo la *Fisiologia* per altro interessante di Burdach. Parlando della conservazione della specie egli scrive (*Phys.*, tr. fr. t. II, pag. 339): « Una volta che la vita si sveglia, essa tende a conservarsi, perchè è una manifestazione dell'infinito; ma essa non può manifestarsi che in forme finite e siccome le è impossibile di conservarsi in individualità, essa crea incessantemente nuovi individui nei quali si continua. L'individuo che procrea non è dunque che l'organo della sua specie che vuol conservarsi in vita e che sollecita gli individui all'atto della generazione ». Ora ognuno vede quanto sia affrettata questa deduzione della riproduzione dall'infinito di cui la vita è una manifestazione. Si potrebbe allora domandare se non siano una manifestazione dell'infinito anche le innumerevoli specie che si sono estinte. Se invece sostituiamo a questo infinito immanente ed a questa specie di efficacia sufficiente e dominatrice dell'idea in natura, un infinito sopratutto trascendente, la estinzione di tante specie ben lungi da essere in contraddizione col carattere infinito della causa della vita, è una stupenda conferma della sapienza dell'ordinamento. Forse Burdach ha intravveduta la difficoltà quando scrive: « Quando — pag. 340 — la vita è troppo debole per poter mantenersi a tale altezza... quando il finito predomina in essa, essa è annientata dalla tendenza della specie all'infinito ».

Ma si potrebbe domandare: Da che cosa avverte egli che il finito predomini in una specie? Dall'essere estinta? Petizione di principio. Ciò che scorgiamo non è che una immagine della tendenza della vita all'infinito; ma questa appartiene alla mimesi ed alla finalità rappresentativa di natura: è fatto contingente, per nulla necessario.

Questa osservazione mi sembra molto importante, inquantochè il panteismo si potrebbe appunto definire *quel sistema che scambia per unità reale la unità rappresentativa e mimetica* ossia per unità reale la immagine o similitudine di essa, per unità reale quella metaforica.

Schopenhauer imputa alle religioni positive l'errore di credere vero in senso proprio ciò che lo è solo per similitudine. Noi potremmo dire invece del panteismo che esso afferma e adora una unità mitica che è solo il riflesso della unità divina nelle cose create, per sè distinte e molteplici.

Hegel parla di un fine cosmico il quale « deve attuarsi poichè nulla può resistere alla sua azione ».

Occorre appena avvertire che quella che ho chiamato teleologia empirica (non misconosciuta, anzi illustrata dai fondatori del Darwinismo) ci parla non di un fine ma di moltissimi fini intrecciati e subordinati e tutt'altro che infallibili. L'affermazione di un fine infallibile implica già non solo la realtà di un finalismo (e ciò, in quanto pretendesse dimostrare questo, sarebbe un procedere dogmatico, o peggio, una vera petizione di principio) sebbene anche postuli una causa intelligente infinita onnipossente.

La *unità* dei fini e tanto meno la *unicità* proclamata da Hegel non è una rivelazione immediata della natura ma la conclusione di una laboriosa indagine. Certo essa arguisce già, se proprio non esige, un ordinatore che abbia così completamente ed efficacemente dominato il cosmo, da potersi dire, almeno rispetto al cosmo, onnipossente. Ma dire che il fine abbia per sè questa onnipotenza come manifestazione dell'Idea è confusione di pensiero e dogmatismo non legittimato da veruna autorità.

Ma ad Hegel importava, per necessità di sistema, affermare uno sviluppo autonomo dell'Idea nel cosmo. Quindi la sua antipatia istintiva per quella *finalità esterna* di cui la natura ci porge sì mirabile intreccio.

Il procedere legittimo dev'essere al tutto diverso.

La natura, almeno nel senso di un'armonia e convergenza di fini anche molteplici, noi la possiamo rinvenire nel cosmo dopo aver seguito analiticamente fila distinte di relazioni di causalità efficiente per ampi tratti del mondo vivente.

Da questa armonia di fini, così diversa dalla unità di sostanza o di origine, argomentiamo una intelligenza ordinatrice, e siamo portati a ritenere come solo parziali, episodici, e se si vuole anche apparenti rispetto alle superiori finalità cosmiche, i fallimenti così numerosi di teleologie parziali di individui e specie. Con ciò rimuoviamo una grave obbiezione all'onnipotenza onnisciente della Causa ordinatrice, ed alla infallibilità del disegno teleologico.

Se, ad es., la estinzione di specie paleontologiche non solo non è indizio di un fallimento sia pur parziale del disegno divino, se anzi tutto porta a credere che tale estinzione sia stata provvidenziale per lo sviluppo indisturbato di ulteriori e più delicate forme di vita, la più grande obbiezione è rimossa alla unità dei fini ed attraverso questa, alla efficacia infallibile del divino disegno.

Ma se questo svolgimento cosmico così spezzato e catastrofico si accordi piuttosto con la concezione hegeliana o con quella di un intelletto divino trascendente, è cosa che rimettiamo al buon senso e discernimento di ogni uomo sincero.

L'armonia è nei risultati, non nel procedimento. Inoltre se tutto parla di finale *unità* dei fini, nulla parla di unicità di un fine. Che anzi il termine più alto di una finalità reale che ci sia dato arguire si è la vocazione trascendente dei singoli individui umani, la quale è armonia di fini molteplici.

Si rammentino le osservazioni altra volta da me fatte (1): *teleologia empirica* chiamavo quella dipendenza empiricamente riscontrabile della vita di un organismo o di una specie da un complesso di condizioni esterne ed interne bene definite. E tali relazioni potevansi definire senza compromettere ulteriori conclusioni in un senso finalistico od ateleologico, nel modo seguente: acciocchè la conservazione del tale individuo o della

(1) Cfr. P. Celesia, *La teleologia: concetto e valore* (Opere, serie Filosofica, I). Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923, Cap. III, pag. 127.

tale specie debba attuarsi, debbono verificarsi pure le tali e tali altre condizioni e se quella conservazione si voglia considerare come un fine, ipoteticamente, quelle altre condizioni hanno rispetto ad essa il valore di mezzi.

Quindi la denominazione anche di *finalità* ipotetica a questa teleologia empiricamente riscontrata nel primo stadio della investigazione teleologica.

La parte contestabile e soggetta a controversia in questa teleologia empirica è se realmente la conservazione dei tali individui o specie sia un fine di natura, vale a dire se essa possa essere stata una delle ragioni innumerevoli di ordinamento del cosmo nella posizione reciproca, e qualità degli elementi di cui essa consta, una ragione cioè di elezione, di determinazione pur di quella parte fondamentale della natura che ci si presenta ora come immutabile e che Kant osò persino chiamare ***necessaria***: l'ordine fisico.

Certo v'ha un'altra teleologia empirica che non è contestabile ed è quella offerta dai caratteri psichici i quali di lor natura sono teleologici per eccellenza. Tutto ciò che una specie di animali vuole, cerca, si procaccia è per la conservazione della specie; e qui non è convenzionale, nè ipotetico dire che la messa a partito di taluna delle condizioni favorevoli all'esistenza siano presenti, inquantochè qui la psiche come fattore teleologico è nel tempo stesso causa efficiente, vale a dire essa stessa mentre *sente* un bisogno mette in opera i mezzi di cui dispone per soddisfarlo e la rappresentazione dei mezzi e degli oggetti desiderati è appunto causa del loro esser procacciati.

Inoltre ciò che essa fa non è una istituzione di nuovi ordini di cose, ma solo è spostamento di cose, modificazione di cose singole non già di leggi, sibbene solo di elementi variabili.

Qui abbiamo un ciclo teleologico abbastanza chiuso da potersi dire per sè definito. E niuno contesta il carattere teleologico della condotta dei viventi. Ma questo semplice fatto non è sembrato sufficiente a fondare una realtà del finalismo. La filosofia della evoluzione ha segnalato in queste attività psichiche frequenti abberrazioni, e le ha additate come teleologiche solo entro una sfera di attività molto circoscritta e, per così dire,

competente, efficace solo in essa; mentre la psiche animale è cieca rispetto a finalità anche non remotissime che non eccedono l'ambito suo abituale ed immediato di azione.

È la selezione che guida la psiche, quasi direi a tastoni, educandola a sentire ed agire come richiedono i materiali bisogni della specie: quindi facendola più viva ed estesa nelle sue facoltà là dove le specie sono esposte a condizioni varie e complesse, meno viva e meno sviluppata là dove la monotonia od uniformità delle condizioni di esistenza non richiedono di più.

Ma questa teleologia psichica individuale, se ne è incontestabile il carattere teleologico, non basta per sè a provare senz'altra considerazione, cioè immediatamente, la realtà di un finalismo, appunto perchè la psiche è cieca rispetto alle finalità cosmiche ed agisce solo a quel modo in cui è stata educata ad agire in un dato periodo storico del cosmo. (Del resto lo prova il fatto che niuno si sogna di contestare la realtà di una tale teleologia della condotta individuale, senza per questo voler confessare anche la realtà del finalismo cosmico).

Essa proverebbe immediatamente la realtà di un finalismo trascendente, immanente, se essa fosse infallibile, sempre competente, e pronta a condurre la specie al suicidio, consapevolmente, quando le finalità più alte di natura il richiedessero. Ma tutt'al contrario priva di questo carattere divino la psiche resta rigorosamente imprigionata, per così dire, nell'egoismo teleologico, se non dell'individuo, (che ciò sarebbe falso per gli animali sociali e per le relazioni parentali), certo della specie. Invece il legame dei fini individuali e delle specie singole coi fini di altre stirpi nell'armonia dei fini di natura non si stabilisce che indirettamente attraverso ad antagonismi, a immolazioni di individui e di specie.

I filosofi evoluzionisti hanno osservato ma senza ragione che v'ha tutta una serie di sistemi teleologici nei quali i caratteri della finalità empirica (ossia dell'adattamento alla conoscenza della vita) si sviluppano automaticamente, vale a dire per la efficacia delle stesse interazioni tra gli esseri naturali. Ora l'attività psichica è indubbiamente e per eccellenza una di queste serie, ed è quella in cui più direttamente e prontamente ciò che è utile viene attuato ed appunto perchè utile.

Ma anche in gruppi parziali del cosmo fisico le interazioni tra i corpi possono svilupparsi e conservare sintomi teleologicamente ordinati vuoi a conservare una certa regolarità di movimenti, ed attraverso a questa il sistema stesso (che altrimenti dissolverebbesi) vuoi a porgere albergo od altra utilità ai viventi. Esempio, il sistema dei moti coordinati dei tre satelliti di Giove, nei quali le interazioni tendono a mantenere, ed a correggere o precisare (Airy) se fossero un po' diversi i rapporti dei moti evolutivi.

Ma gli stessi filosofi della evoluzione ebbero il torto di non avvedersi che siffatto processo di mutui adattamenti era il portato dell'ordinamento totale del cosmo e che ben lungi dall'essere improvvisazioni o trovate felici di natura, questi non erano che effetti armonici preordinati nei caratteri del complessivo cosmo.

Pel cosmo nella sua totalità simili risorse non si possono addurre, perchè esso non è l'episodio di un altro cosmo con eliminazione selettiva di altri universi non teleologici. Esso deve contenere in sè tutte le magagne e i vizi di origine che vi fossero, nè potrebbe eliminarli ed espellerli in altro universo. Bisogna prenderlo in blocco; e ad un ordine iniziale o perenne (che resta a ricercare) si deve pertanto l'attitudine a sviluppare (automaticamente), mercè le interazioni delle parti, sistemi teleologici.

Ma molti filosofi di questo non si avvedono e credono possa supporsi lo sviluppo del cosmo, *senza veruna intelligente preordinazione*, di una specie di armonia o *modus vivendi* tra le sue parti pel mero effetto delle interazioni delle sue parti. A ciò sono indotti da una incosciente falsa analogia per cui estendono alla totalità procedimenti che son possibili ed esplicativi solo se applicati a sistemi parziali.

Che se essi credano poter ribattere che l'ordine fu *sempre* successivamente in parti diverse di un cosmo eterno, con ciò (a parte la eternità cosmica asserita gratuitamente) non provano affatto donde essa sia venuta, e come senza intelligenza possa esser stata impressa nel mondo quell'armonia di parti, sia pure successivamente manifestata, che è *un fatto di intelligenza.*

In altre parole gli sviluppi di sistemi teleologici per automatismo, ossia ammettendo la stessa causalità efficiente a modellare il sistema giusta i requisiti del sistema stesso, non poterono avvenire che per i caratteri preordinati nella totalità del cosmo. Quella che era teleologia virtuale nella totalità del cosmo è divenuta, con lo sviluppo storico teleologico parziale, in atto e si è, per così dire, localizzata. Ecco tutto. Ma è chiaro che l'universo a sua volta non avrebbe potuto acquistare questa teleologia virtuale mercè alcun processo automatico se già da principio non la possedeva. Bisognerebbe ch'esso fosse parte di un altro universo per acquistare una nuova teleologia in atto per una localizzazione analoga a quella detta; e ciò è assurdo perchè non sarebbe più la totalità del cosmo.

D'altra parte, ricevesse anche da un altro una teleologia attuale, questa non spiegherebbe la teleologia virtuale, ossia quell'attitudine a sviluppare poi in parte di sè sistemi singoli teleologicamente coordinati.

Tutto ciò sfugge ai febbrili costruttori di sistemi metafisici a tavolino.

Hegel chiama artifizio o astuzia della ragione lo avvantaggiarsi che la ragione o il fine di natura fa dei processi meccanici e chimici e dell'attività loro, costringendole a servire ai suoi fini.

L'astuzia della ragione consiste nell'impero che essa esercita sugli oggetti mentre pure permette che essi obbediscano alla *propria* tendenza meccanica e chimica.

Tutto ciò è vero dell'intelligenza ordinatrice trascendente ma non di qualsiasi intelligenza solo immanente sia dei viventi singoli che dell'universo cosmo.

La psiche individuale veglia contro i pericoli e si affanna per la conservazione della specie con le stesse sollecitudini che pel passato, alla vigilia della estinzione della specie stessa, che essa ignora.

Tutto ciò in quei momenti sarebbe un lusso, una inutilità e sarebbe incomprensibile come espressione di una intelligenza esclusivamente immanente, la quale sia l'occulto motore di tutta la natura. Essa dovrebbe non meno allettare la psiche degli individui ad attività che saranno inutili ad essi o alla loro stirpe,

ma necessarie alle finalità cosmiche più alte, quanto sopprimere sollecitamente ed estinguere ogni attività psichica la quale fosse di utilità esclusiva per l'individuo, o per una specie condannati a morte prossima.

L'inganno, o meglio la illusione, è dunque ordinata molto più remotamente e indirettamente. È l'egoismo delle specie che vien fatto servire all' armonia dei fini, facendolo infrangere contro l'egoismo di altre specie in una lotta senza tregua. Ma a questi assertori dell'esclusivo immanentismo, si potrebbe chiedere: Perchè mai l' Idea non si esplica fin da principio in modo armonico ed esclusivamente con forme pacifiche di simbiosi? Perchè la unità non dovrebbe manifestarsi fin da principio in un modo più diretto, se essa fin da principio sia operosa nel seno stesso della specie? (1).

Confessino piuttosto che l'economia biologica è ben diversa da quella postulata dalle loro premesse. Lo sviluppo cosmico appare molto più come la esplicazione di un disegno profondo o « calcolo » (se la parola non fosse troppo antropomorfica) che preordina i casi particolari attraverso alle uniformità, che non

(1) Le affermazioni dogmatiche di Hegel porterebbero a questo che dovrebb'essere impossibile un mondo biologico nel quale il nutrimento e la riproduzione fossero siffattamente regolati che, bastando i mezzi di sostentamento a tutti i viventi, non dovessero essi combattere tra di loro pel nutrimento, e neppure pel possesso della femmina (ove vi fossero sessi distinti ed altamente differenziati) grazie al numero ed alle proporzioni degli individui dei due sessi. Che ciò non sia inconcepibile è provato per ciò che riguarda il cibo dalla relativa pace tra gli animali domestici, sebbene derivati da specie selvaggie lottatrici. Ma tutto questo dovrebbe essere impossibile come regime universale e costante, unicamente perchè la logica di Hegel ha bisogno di antagonismi.

Si dirà che senza lotte sarebbe impossibile la selezione e quindi la evoluzione. Ma prima di tutto nulla vieta che un'altra evoluzione avesse potuto compiersi senza lotte tra le specie, come quella embriologica; ed anzi una evoluzione anteriore parallela di stirpi non interferenti sarebbe un'immaginazione molto più vicina a quella autonomia di sviluppo che Hegel attribuisce all'Idea. Siamo dunque a questo: che Hegel da una parte ha bisogno di una evoluzione autonoma dell'Idea, dall'altra ha bisogno di interferenze e di lotte tra le stirpi, perchè la sua logica è fondata sui contrasti e le pugne! Ma ognun vede che i determinanti delle lotte biologiche son fatti contingenti della economia fisico-biologica, locali (parziali) e non hanno relazione diretta con la origine logica affermata da Hegel.

la espressione di una forza o intelletto esclusivamente immanente al quale dovrebbero attribuire il carattere contraddittorio di essere guida infallibile e onnipossente ed omnisciente, ma nel tempo stesso incapace di piegare perfettamente i casi particolari alle esigenze del momento; venendo a mancare la qual funzione, l'immanente intelletto può molto bene abdicare a favore di un Reggitore trascendente che può quanto quello potrebbe, ma molto più, non essendo inceppato esso stesso nei processi cosmici.

VIII.

L. - F. JEHAN DE SAINT-CLAVIEN

(1803 dopo 1870)

Sommario: § 1. La causa finale come rapporto di mezzo a fine. — § 2. Unità di piano e unità di fini.

§ 1.

La causa finale come rapporto di mezzo a fine.

Jéhan de Saint-Clavien chiama « cause finali » il rapporto che esiste nell'universo in generale, tra i mezzi ed il fine (1) in ciascun essere particolare tra le sue facoltà e le sue funzioni.

Così la luce ed il calore (ma anche la forza attrattiva) sono le cause finali e la ragion d'essere del sole; i servigi che gli animali rendono all'uomo, la ragione della loro esistenza; la visione, la causa finale dell'organo della vista. L'uomo può esser chiamato la causa finale dell'universo materiale poichè vi regna come sovrano e fa servire ai propri bisogni tutti gli esseri che lo compongono. Iddio infine, la causa prima di tutto, ne è anche la causa ultima, ossia la *ragione di tutti gli esseri*, come dice Leibniz, poichè tutto concorre a far conoscere agli uomini la sua potenza e bontà.

Se fosse concezione inevitabile ed illusione quella dell'ordine finalistico di natura, come mai non si spiega che per noi è concepibile un cosmo ove non fosse finalità neppure apparente? Io posso pensare il *caos*. Ora questo non sarebbe neppure pensabile se la concezione teleologica fosse inevitabile.

(1) Ma questo presuppone le cause finali!

A pag. 71 dello stesso articolo interessante di Jéhan leggesi: « Ce n'est pas seulement dans l'étude des êtres organisés considérés en eux-mêmes, que l'idée de finalité montre sa valeur et son importance. C'est aussi dans celle des analogies ou des différences de ces êtres, ou dans ce qu'on appelle l'anatomie et la physiologie comparée, cette grande science, qui devait déjà tant au génie de Buffon... La grande science même des moyens employés par la nature dans les divers animaux pour produire un effet commun, par ex. la respiration et la nutrition n'est-elle pas une nouvelle preuve que la nature a pour fin cet effet même? Voyez *Dugald Stewart*, pag. 326 ». Qui Jéhan fa un'osservazione ingegnosa. Tuttavia è dubbio che come dimostrazione della causalità finale possa bastare, poichè le convergenze funzionali si pretende ricondurle a condizioni analoghe di vita e di ambiente.

A pag. 75 leggesi un'osservazione interessante:

« On prétend expliquer par la loi de l'unité de composition certaines parties de l'organisation, dont la raison des causes finales ne saurait rendre compte, par exemple, les deux mamelles rudimentaires que l'homme porte sur sa poitrine, où l'humeur cachée sous la peau qui couvre la nageoire des cétacés. Soit: mais s'il y a dans l'organisation certaines choses dont ne rend pas compte la raison des causes finales et qu'expliquent les loi d'unité de composition, il y en a bien d'autres, que celle-ci est insuffisante à expliquer et dont celle-là rend parfaitement compte ».

Pare insomma anche all'autore che la esistenza di "organi rudimentali" non si spieghi colle *cause finali*, ma egli non usa questa denominazione di rudimentali, che spiega già molto più che non la mera uniformità nella serie statica, per la esigenza della unità ideale del piano di struttura. È strano, e lo stesso Jéhan lo avverte, come si pretendesse contrapporre la unità di piano alla concezione finalistica. Kant non avrebbe dunque torto qui, quando avverte che il nesso finalistico serve ad unire, con rapporto di necessità, termini che altrimenti apparirebbero contingenti. Questo spiegherebbe psicologicamente l'antagonismo immaginato tra unità di piano ed ordine finalistico: due concetti che si contraddicono così poco come i loro corrispettivi

nell'ordine dello sviluppo storico e di causalità efficiente: la correlazione per eredità e l'adattamento.

Pag. 78. Jéhan ha ragione di chiedersi: « Quelle contradiction y a-t-il là? Bien plus, cette uniformitè de plan ou cette unité de composition qui se révèle jusqu'en certaines formes qui ne répondent à aucune usage déterminé et ne sont en quelque sorte que pour témoigner de ce principe ne peut-elle, ne doit-elle pas être elle meme considerée comme une fin de la nature... ». La concezione della unità di piano obbiettiva, reale, indipendente da una derivazione storica era anzi più realistica (e pertanto più conforme all'ordine di idee che ha attinenza col finalismo) in quanto proiettava nelle cose un ordine attuato indipendentemente dai modi di attuarlo.

A pag. 83 osserva: « Faut-il admettre que la cause suprème du monde produit immédiatement chaque être organisé, conformément à son type, à l'occasion de chaque accouplement matériel? C'est la théorie de l'*occasionalisme*. Ou bien cette cause a-t-elle mis dans les productions primitives de sa sagesse ces dispositions qui font qu'un être organisé produit son semblable, que l'espèce se conserve toujours, etc.? Telles sont en général, les deux alternatives entre lesquelles se trouvent placés ceux qui rapportent la production des êtres organisés à un principe téléologique. Or la première est en quelque sorte une négation de la nature... Quant à la seconde, on peut l'entendre en deux manières...: dans l'une les individus, dans l'autre les espèces seules sont préformées... Les partisans de la première hypothèse ne font pas preuve d'une grande conséquence d'esprit en repoussant l'occasionalisme. Ils veulent éviter le défaut de cette doctrine, et abandonner du premier coup toute l'explication naturelle, mais prétendre que Dieu, au commencement du monde a préformé tous les individus, et que l'accouplement ne sert qu'à determiner leur développement c'est toujours avoir recours à une explication surnaturelle. La question de temps ne fait rien ici. L'hypothèse de l'occasionalisme est même plus simple; car elle épargne a Dieu toutes ces dispositions nécessaire pour conserver jusqu'àu moment de son développement l'embryon formé au commencement du monde. En outre comment expliquer les monstres? Dira-t-on qu'ils sont destinés à inspirer aux hommes un

triste étonnement?... il faut donc régler cette théorie de la *préformation individuelle* (Kant l'appelle encore Théorie de l'évolution); reste celle de la préformation générique, que l'on désigne sous le nom d'*épigénèse*. Elle a pour elle l'expérience et la raison. En reconnaissant dans les êtres organisés une certaine puissance productrice, quant à la propagation du moins, elle abandonne à la nature tout ce qui suit le premier commencement, et n'invoque une explication surnaturelle que pour ce premier commencement, contre le quel échoue, en effet, toute explication purement physique. Kant se plaît à rendre un hommage au génie de Blumenbach, qui, selon son expression, a fait plus que personne pour cette théorie. Repoussant l'hypothèse absurde qui fait sortir l'organisation de la matière brute, c'est-à-dire la vie de la mort, il admet une organisation primitive à laquelle Dieu accorde, en la produisant, la puissance de se reproduire.

La théorie de Blumenbach a aussi selon Kant l'avantage de n'exclure ni le principe téleologique auquel il fait, en effet, remonter pour expliquer l'origine des êtres organisés, ni le mécanisme de la nature qu'il fait nécessairement adjoindre à ce principe; car, sauf les premiers êtres sortis de la main du Créateur les êtres organisés sont des productions de la nature et non des effets immédiats d'une cause surnaturelle. C'est ainsi que Kant veut que l'on concilie le principe téléologique et le principe mécanique dans la considération et explication des êtres organisés ».

Ora la epigenesi è certo preferibile; ma non mi pare (e dovrebbesi vedere se anche Kant sia caduto in questo errore) che essa escluda la predeterminazione individuale, sebbene certo essa escluda la individuale preformazione. Quest'ultima è antiscientifica ed antifilosofica, immaginando una grossolana e materiale causazione; ma quella è inevitabile, specie se si consideri la importanza che ha l'individuo nelle "contingenze" della storia. Il fatto delle mostruosità sarebbe una obbiezione valida, se gli individui mostruosi fossero fini ultimi di natura, ma tali non sono neppure i corpi umani normali, quanto meno i mostruosi e i mostri animali! D'altronde si ignora assolutamente quali influenze possano avere nella storia le forme anomale e mostruose. Notisi poi che la predeterminazione individuale non esclude la

preordinazione di individui o stirpi elette, gli altri essendo immolati a questi, oppure rami o termini collaterali nella storia.

A pag. 19 dello stesso scritto di Jéhan si legge un'osservazione importante: « ... pour conclure sur ce point, où je me trouve complètement d'accord avec Kant, *le rapport des parties au tout, comme à une idée qui détermine le caractère et la place de chacune, relève dans la production de la chose où il se montre une certaine finalité*, et lorsque ces parties, outre qu'elles concourent à l'unité du tout qui les détermine, *concourent aussi à le produire en se produisant réciproquement*, nous reconnaissons là une *finalité de la nature*. Or tel est précisement le double caractère des êtres organisés. Nous ne pouvons donc en concevoir la possibilitè sans recourir à un concept de fin ou de but, ou sans attribuer à la nature, dans la production de ces êtres, une finalité intérieure. Comme on le voit, le concept de l'organisation et celui d'une finalité intérieure sont des concepts corrélatifs et inséparables. On peut donc définir les êtres organisés des productions de la nature, dans lesquelles tout est réciproquement fin et moyen ».

Ora si avverta, qui sarebbe dunque la natura dell'effetto che richiede la causa finale, e non già *il modo della produzione*. Ora questo è vero: vi sono degli effetti che non si possono concepire nel loro pieno significato se non ammettendo un nesso finalistico per ispiegare la coordinazione delle parti al tutto. Però resta a provare che non possano esservi anche delle cause ad azione specificatamente teleologica o finalistica, cioè delle cause non agenti automaticamente. Certo, qualunque sia la genesi di un tutto, il nesso finalistico resta. E se sperimentalmente si vedesse prodursi anche per azioni meccaniche un organismo, il diritto, o meglio, la necessità delle *cause finali resterebbe sempre*; poichè, pel principio della conservazione della determinazione, si dovrebbe ammettere una totale determinazione loro trascendente. Solo in tal caso dovrebbesi negare alle cause seconde singole il carattere di determinatrici specifiche della forma come tale, mentre la finalità sarebbe determinata dalla convergenza loro, non da ciascuna in modo particolare e specifico.

Poichè non si dimentichi: è il principio di ragion sufficiente che richiede una causa adeguata. Non si devono confondere le

cose. Alcuni invece sembrano pensare che le cause finali si possono riconoscere in azione nel modo speciale di genesi sperimentale. Questo non può essere, finchè la causa finale è richiesta dalla natura dell'effetto, comunque prodotto. Chè se poi si scopra una causa specificamente finalistica in natura, come ad es. una psiche irreducibile a schema meccanico, questa può valere come coordinatrice di una teleologia parziale in natura, ma resta essa stessa a sua volta un effetto da spiegare: poichè la causa coordinatrice generale della universa finalità di natura deve necessariamente trascenderla e pertanto non essere immanente nella stessa natura (1).

§ 2.

Unità di piano e unità di fini.

Il medesimo autore nell'art. *Unité* del *Dictionnaire de Zoologie*, ed. MIGNE, p. 1793-1794 fa i seguenti lucidi rilievi a proposito della unità di piano nel regno dei viventi e dell'unità dei fini:

« Nella comprensione generale dei rapporti che formulano la parola « armonia » e i termini ch'essa implica, (*sic*) lo spirito umano si è troppo preoccupato dei due gradi principali di comparabilità. Questi due gradi sono: 1° la inversità, il contrasto e l'antagonismo donde ci è venuto il dualismo, la legge della polarità e l'ordine dicotomico; 2° la affinità o l'analogia, di cui si è esagerata la portata scientifica e di cui si è abusato al punto da voler cancellare le differenze le più caratteristiche per giungere così, mercè dei ragionamenti falsi e speciosi, alla concezione di una unità fittizia e non dimostrabile. È sopratutto per aver trascurato di scrutare seriamente quanta forza e verità pratica è nel principio di finalità studiato sperimentalmente con prudenza e sagacità, che parecchi naturalisti sono stati ingan-

(1) Se vedessi poi contro la consuetudine di natura formarsi, ad es., un corpo organizzato improvvisamente, senza passare per gli stadii embriologici, cioè non per l'intermedia azione delle cause seconde, avrei il miracolo, cioè la determinazione divina trascendente sarebbe anche immediata ed esclusiva causa efficiente od effettrice.

nati dalla speranza di *giungere, mercè il solo impiego dell'analogia,* a scoprire tutte le leggi della scienza generale dei corpi naturali. Egli è per tale ragione che gli *ultra-analogisti hanno creduto doversi dichiarare apertamente antifinalisti.* È sotto il nome di Unità di composizione che Geoffroy St.-Hilaire et Dugés hanno formulato l'insieme delle leggi ch'essi hanno proposto per fondare una teoria applicabile alla scienza dell'organismo animale.

« Frattanto... degli investigatori botanici, dopo aver proposto la Unità e l'analogia di composizione come principio di studio nell'organismo del regno vegetale, si studiarono di applicare tal principio alla scienza dell'organismo e del regno animale. Ma non si è tardato a riconoscere la intempestività e l'abuso della Unità di composizione estesa ai due regni del mondo dei corpi organici, in ragione della differenza dei materiali degli organi, delle forme esteriori e dei gradi nelle manifestazioni della vita e della individualità dei vegetali paragonati agli animali. Gli ultra-analogisti, i quali pretendevano trovare la stessa unità di composizione nei due regni vegetale ed animale, non ebbero tuttavia l'idea, oppure temettero di ricercarla anche nella costituzione di un corpo siderale, sebbene questo sarebbe stato richiesto dal metodo loro di determinazione in filosofia naturale.

« Però se i naturalisti francesi, più o meno ultra-analogisti ed anti-finalisti, non hanno osato varcare nelle loro vedute teoriche i due regni organici, tale ritegno non ha avuto una setta di filosofi che in Germania hanno creduto poter fondare la loro dottrina sopra la ragione puramente speculativa della natura ».

Pag. 1794-1795. « In Francia la Unità o la uniformità di composizione quale è stata proposta da due zoologi e da botanici, non essendo nè dimostrabile nè applicabile ai due regni organici, ha dovuto essere combattuta e respinta vivamente in ragione del gran numero di false analogie che si davano per vere, e sopratutto in ragione della tendenza di questa pretesa dottrina verso il *panteismo,* il quale non potrebbe essere accettato come base dell'ordine morale nello stato attuale delle società europee. E pertanto, sebbene la polemica relativa alla

unità di composizione abbia avuto molte ripercussioni nei giornali politici, non ne è risultato per la scienza altro vantaggio che di aver mostrato gli errori ai quali trascina l'*abuso dell'analogia* e d'aver fatto sentire il bisogno di stabilire la dottrina delle scienze naturali su un principio fondato sopra i filosofi dell'antichità. Noi preferiamo enunciare questo principio sotto la formola di *finalità ed armonia dei corpi naturali* che sotto quella di *teoria delle cause finali* perchè le cause o le forze sono sempre indeterminabili scientificamente, mentre il più gran fatto che certamente si compie sotto i nostri occhi è realmente la finalità e l'armonia degli esseri, le quali per essere ben comprese esigono degli studii ben più severi e richiedono sempre un gran riserbo negli enunciati...

« Ma ancor prima che si producesse in Francia l'attività scientifica dei fautori della Unità di composizione e la reazione ch'essa dovea determinare, un impulso ben maggiore era stato impresso alle scienze naturali dalle vedute puramente speculative di Schelling, di Nexes d'Esembeck, d'Oken, di Troxler, di Steffens, di Schaensevin e loro numerosi discepoli i quali sotto il nome di *Filosofia della natura* pubblicavano i principii d'una scienza nuova, la quale dovea abbracciare e spiegare dogmaticamente i fenomeni tutti del mondo materiale ».

Pag. 1797. « Ma vediamo come il Choisy, professore di filosofia all'Accademia di Ginevra, li spieghi nella sua esposizione critica dei principi generali dei naturalisti: « I mezzi loro di raggiungere la unità, i sistemi da costoro inventati a tale scopo sono del resto molto vari, e si possono ricondurre ai due seguenti: 1° stabilimento di certe leggi generali che secondo loro dominano tutto l'universo; 2° formazione di tutti gli esseri mercè un certo *numero* di elementi sempre gli stessi, ma combinati diversamente; 3° ripetizione nel tutto ed in ciascuna delle sue parti dei medesimi principi e dei medesimi *fenomeni*, ad es., nella pianta, di ciò che avviene sopra la terra, e nella terra intera, dei minimi fenomeni dell'azione vegetale ».

Pag. 1798. « Ogni unità in natura proviene da una opposizione o *duplicità primitiva* i cui elementi vengono designati sotto il nome di *poli* (*dualismo;* legge di polarità).

« Schelling pone la sua unità primitiva nel magnetismo, questo è per lui il principio di ogni formazione materiale, il germe di ogni animazione.

« Secondo Oken questa unità sarebbe l'etere. Una sostanza, che nomasi etere, formante e ricuoprente l'universo, assoluta (*sic*) come Dio, identica con Dio, ma con Dio considerato come sorgente del mondo fisico; un etere è dovunque; una tendenza alla centralizzazione domina questo etere e costituisce la gravitazione; ogni sfera finita e pesante è materia: ora la materia è eterna, illimitata, riempie ogni spazio, ed è essa stessa lo spazio, la forma ed il movimento. Oken deriva quindi dalla sua unità primitiva o etere i quattro elementi degli antichi: fuoco, aria, acqua e terra.

« Il *numero quattro vien considerato come sacramentale* nella divisione del regno minerale. Sono invece i numeri di tre e quattro che *rappresentano* un gran *rôle* nel regno vegetale, mentre è il numero tre od i suoi multipli che sono i legislatori nel regno animale. Siffatta idea tutta panteistica della unità primitiva, misteriosa ed universale, riveste nei suoi sviluppi quelle forme pitagoriche che furono ancora esagerate da un'altra setta di filosofi naturisti.

« Le analogie o le relazioni numeriche, dice Choisy, hanno per poco introdotto la divisione nel campo dei filosofi della natura; taluni scienziati (tra i quali Wagner e Golbeck) non contenti di coglierle nelle classi naturali, hanno creduto poterne fare tutta la scienza e rinnovare questo antico assioma pitagorico che i *numeri sono i principii delle cose.*

« Costoro scrivevano... nei loro periodici... che la pretesa scienza europea non era nulla, che gli investigatori prima di loro si erano smarriti e che gli stessi filosofi della natura... in fondo erano degli scolastici e giocavano sulle parole senza insegnare un metodo solido. I *numeri*, ecco la *base da dare a tutto.* L'uomo non pensa, non paragona che come matematico: tutto in lui è numerico: i numeri valgon di certo più che la terra ed i pianeti. È sopratutto la contemplazione mistica dello zero che loro fornisce più risultati. Golbeck intitola il suo libro *Significazione di zero*, o primo guizzo di fiamma nell'aurora della verità ».

Adunque segue Jéhan de St. Clavien, pag. 1799: « La Unità di composizione sia universale, sia limitata ad un solo regno della natura, non può più essere elevata al rango di un principio dimostrabile, mercè l'impiego dell'analogia, nè mercè la legge dei numeri. E quando per interpretare l'insieme dei fenomeni naturali, si prende per base di tutte le determinazioni questo assioma volgare, *le cose avvengono come se una ragione suprema presiedesse all'armonia dell'universo*, si può constatare che quest'armonia si presenta come la finalità voluta da questa ragione, e dev'essere riabilitata come il principio più culminante. Le scienze naturali non possiedono gli elementi necessari per la dimostrazione della *Unità di un piano di costituzione* comune a tutti i corpi naturali, animali, vegetali e siderali. I progressi di queste scienze tendono sempre più a rivelarci tre unità di piani, ossia tre piani generali, che noi abbiamo designati sotto i nomi di Unità di piano di costituzione, sia animale, sia vegetale, sia siderale. Queste tre unità di piano di costituzione, che differiscono realmente in ciascuno dei grandi regni della natura, sono necessariamente subordinate al principio della finalità nell'ordine gerarchico dell'universo. L'armonia in un ordine gerarchico universale sembra dunque esigere al tempo stesso delle affinità reali ma limitate e dei veri *hiatus* malgrado i fenomeni di trasformazioni possibili dei quali non conosciamo nè il *laxum* nè i limiti ».

Pag. 1800. « Le scienze astronomiche e geologiche sono ben lontane dall'aver acquisito i dati necessari per dimostrare la unità di un piano di costituzione comune al globo terrestre e a tutti gli altri corpi siderali. Non si può che presumere riguardo a questa unità. Le tre sorta di vegetali che servono a distinguere vegetali *dicotiledoni*, *monocotiledoni* ed *acotiledoni*, potendo essere ricondotti ad un forma, ad un elemento o individuo utricolare, risulta da tale riduzione la dimostrazione della unità di un piano di costituzione comune a tutto il regno vegetale. La forma utricolare originaria dei vegetali non differisce dalla forma vescicolare degli ovuli degli animali, ma la divergenza che si manifesta ulteriormente negli sviluppi dell'utricolo vegetale e nella vescicola dell'uovo degli animali, basta per indicare che la unità di costituzione di un regno non

si ripete nell'altro. I tre piani di costituzione animale propri degli *animali pari* (*sic*), dei raggiati, e degli spongiarii, possono ben ricondursi all'unità mercè la teoria dell'organismo animale considerato come « une enveloppe traduisant le système nerveux », quale l'ha proposta e dimostrata de Blainville, ma bisogna aver riguardo allora al modo in cui la individualità animale si agglomera sopra una parte comune, ovvero passa dalla forma sferica primordiale allo stato di una massa spongiaria amorfa.

« Per meglio indicare qui il rango che la unità del piano di costituzione dei corpi naturali deve occupare tra i principii della dottrina delle scienze naturali noi diciamo che la fede scientifica nell'armonia e finalità degli esseri *quale scopo* e nella unità e varietà di piani *quale mezzo*, si presenta come il principio più vero, più solidamente stabilito nella coscienza degli uomini positivi, e pertanto come il più suscettivo di resistere agli attacchi che si possono dirigere contro di esso. La unità di piano trovasi dunque *sempre subordinata alla finalità*, per la ragione che la intelligenza *che vuole il fine* gli subordina sempre i mezzi che esso (*sic*) può variare.

« La finalità o la funzione non può dunque in alcun modo nè mai discendere dall'alto rango che le assegna la filosofia in tutte le epoche della storia ».

Notevoli in queste pagine quei passi i quali accennano all'utricolo come forma fondamentale a cui possono ridursi i vegetali.

Vera o non vera che sia, questa idea ci richiama alla teoria haeckeliana della gastrula per gli animali. Se non che questo utricolo è forse la cellula? Io non comprendo la portata di questa denominazione.

Dalle pagine sopra riferite risulta un contrasto tra gli assertori della finalità ed i magnificatori della unità di piano o di composizione. Tale contrasto, sebbene sia riconoscibile nella storia della questione, mi sembra esagerato e attribuibile ad una unilateralità di vedute dei naturalisti filosofi dei campi avversi. Certo la unità di origine o di piano non basta a spiegare la finalità, ma la finalità a sua volta richiede, presuppone una certa

unità di piano. La questione concerne la natura e i limiti di codesta unità.

Questo volume del Migne è comparso nel 1853, l'anno in cui comparve *La origine delle specie.* Occorre appena avvertire come il darwinismo abbia molto promosso l'idea della unità nel mondo biologico, sostituendo ad una concezione statica e metaforica un significato positivo e genetico.

Ma grave errore sarebbe credere, come troppi han fatto, che con ciò il finalismo sia stato sconfitto. Io credo che in fondo alla controversia tra i sostenitori della unità di piano e i sostenitori del finalismo si ascondesse l'altra e più profonda tra immanentismo esclusivo e trascendenza, o quanto meno, immanentismo relativo.

IX.

ARTURO SCHOPENHAUER

(1788-1860)

SOMMARIO: § 1. Del posto che compete alla teleologia secondo vari autori. — § 2. L'interpretazione delle cause finali è soggettivistica, secondo Schopenhauer. — § 3. La teleologia immanentistica quale è in Schopenhauer.

§ 1.

Del posto che compete alla teleologia secondo vari autori.

A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, a pag. 152, to. III, della traduzione francese (5ª ed.), scrive a questo proposito: « Bacone rigetta le cause finali dalla fisica nella metafisica. Ora per lui come per molti dei contemporanei, la metafisica è identica alla teologia speculativa. Egli dunque considera le cause finali inseparabili da quest'ultima ed anzi ei va tanto oltre da rimproverare Aristotele di aver fatto largo uso delle cause finali (del che invece gli faremo uno speciale elogio) e pure Aristotele si è ben riguardato dal connetterle alla teologia speculativa ».

Pag. 153. « L'esame della natura organica deve portare ogni spirito retto e ben regolato alla teleologia, e per nulla (a meno di avere opinioni preconcette) alla fisico-teleologia, ovvero alla *antropo-teleologia* tanto biasimata da Spinoza ».

Schopenhauer vorrebbe dunque che a somiglianza di Aristotele si proclamasse la teleologia in natura senza pretendere di

fondare una fisico-teleologia. Ora se la negazione spinoziana di ogni teleologia gli pare giustamente una mostruosità, segno è che egli ammette una *causa teleologica attuale ed immanente*, ripudiando la possibilità di risoluzione della teleologia in mero meccanismo (1). Questa causa, noi lo sappiamo, è secondo lui, la volontà. Quindi se prendiamo la teleologia al punto a cui l'ha lasciata Schopenhauer, il compito restante e il più arduo di tutti è quello di mostrare come la mera immanenza non basti e come la teleologia di natura ci parli altresì e sopratutto di una causa trascendente.

Certo questi termini d'immanenza o trascendenza, per quanto belli ed espressivi, non sono scevri di confusione e di equivoco. *È chiaro infatti che ove si voglia estendere la immanenza ad una molteplicità distinta di enti*, si ammette già *implicitamente* una unità di fini che trascende i singoli enti. Ora è appunto a misura che si afferma e dimostra la unità dei fini che la trascendenza della causa sempre più si afferma. Tuttavia mi pare l'immanentismo non cessi di essere panteistico fino a che si asserisce la causa della finalità essere sopratutto in natura e nei viventi singoli ed essere, per così dire, o lo stesso soggetto interessato nel fine, ovvero un fondamento naturale comune a molti soggetti. Ma non appena si ammetta che la causa del finalismo, pur agendo sugli enti singoli, è distinta dalle serie loro, e pur essendo ineffabilmente intima alle serie, la sovrasta infinitamente, anzi ha istituito le serie stesse, e sopratutto non è il soggetto immediatamente interessato nella teleologia di natura, noi abbiamo chiaramente distinto una trascendenza teleologica da un'iniziale trascendenza implicata anche in qualsiasi forma di immanentismo.

Ma v'ha di più. Non mi pare sia stato abbastanza rilevato dai filosofi in genere che il contrasto tra le due concezioni immanentistica e trascendentistica sta anche in gran parte in questo: che, per la prima, la causa è esclusivamente attuale ed assidua,

(1) Infatti anche Spinoza non aveva inteso negare il fatto palpabile della teleologia empirica, ma solo aveva sostenuto ch'essa è un'apparenza e che dunque regna sola ed esclusiva la causalità fisica.

laddove, per l'altra concezione essa è anzitutto preordinatrice, creatrice delle serie stesse, e subordinatamente, ma in un modo molto più misterioso e *sconosciuto, conservatrice assidua,* non però causa attuale di atti singoli in cui essi differiscano. Per ciò la trascendenza postula lunghissime catene di processi naturali uniformi ed automatici, laddove per gli immanentisti quella causa è sempre il *Deus ex machina,* l'occulto principio da cui scaturiscono i singoli fatti teleologici, immediatamente.

Quindi ben lungi dal prestarsi il finalismo teologico ad essere una *ignava ratio,* un *asylum ignorantiae* al quale sia lecito ricorrere in mancanza di causa speciale, tale taccia spetta piuttosto all'immanentismo, in quanto esso adducendo un principio occulto ed immanente, e proclamando la inintelligibilità del processo per cui esso agisce e si manifesta in fatti teleologici, preclude la via ad ogni indagine che non sia la mera ricerca della azione teleologica empirica; ed ogni qualvolta scopre processi automatici essere alla base di qualche fatto teleologico crede con ciò dover sottrarre al dominio del finalismo il fatto stesso per rivendicarlo al mero meccanismo.

È evidentissimo che quanto più si concede all'azione *attuale* di una causa teleologica, tanto minor bisogno vi ha di una minuta predeterminazione di atti singoli *ab initio* rispetto al medesimo gruppo di oggetti materiali e loro operazioni. Ciò si rende palese coll'esempio di una contraffazione automatica di un atto psichico eseguito da un animale. Qual complicazione di ordigni non sarebbe mai necessaria per render un automa capace di eseguire una sia pur breve serie di atti eseguiti da un agente psichico! Ora la psiche che cosa è dessa mai se non una causa od agente *immanente* negli organismi singoli di natura? Come tale, essa, pur avendo *ricevuta* una legge delle proprie determinazioni e reazioni, pure è causa attuale, assidua delle reazioni che chiamiamo « condotta » dei viventi.

L'immanentista assoluto non si appaga di riconoscere il carattere non automatico irreducibile della psiche, ma vuole altresì ravvisarvi le manifestazioni immediate di un principio unico, lo si chiami volontà con Schopenhauer o inconsciente con Hartmann. Questo è un vero panteismo.

Noi al contrario, pur riconoscendo cause seconde immanenti di teleologia, coordinatrici di limitate sfere, non ravvisiamo in esse che le cooperatrici a lor volta preordinate dal disegno divino. Si noti che riguardo alle relazioni tra la unità psichica e la molteplicità delle parti di un corpo sorgono problemi analoghi a quelli che sorgono riguardo alle relazioni tra la unità cosmica e la molteplicità degli enti che compongono il cosmo.

L'errore di molti immanentisti assoluti è di credere che la similitudine sia perfetta e che la unità cosmica sia nel cosmo come la unità psichica nei corpi dei viventi. Onde qualche antico filosofo giunse a dire Dio essere l'anima del mondo. Non si può negare che una *trascendenza esclusiva* sia essa pure un gravissimo errore il quale nega la conservazione attuale del cosmo da Dio.

È stato osservato che i fisici tendono piuttosto a riconoscere la trascendenza divina, ed i mistici sentono più vivamente la immanenza di Dio nelle anime loro. Qualcuno ha creduto che tale divario sia spiegabile con le diverse esperienze di questi uomini e che i mistici siano più vicini al vero in quanto le esperienze loro sono più profonde.

Niun dubita che siano più profonde; ma non vedo perchè negare valore alle esperienze fisiche. Pare a me che la risoluzione di quest'apparente contraddizione sia da ricercare nel fatto che il mondo fisico sia piuttosto regolato dal Creatore per trascendenza, almeno inquantochè in esso i fatti singoli sono preordinati nella totalità od *uniformità naturale*, e che invece per immanenza sia piuttosto retto il cosmo *spirituale* (l' altro termine estremo della serie), inquantochè in esso gli atti singoli non sono determinati in modo sufficiente dall'incontro di varie uniformità, ma rampollano da un agente irreducibile, reagente secondo leggi proprie; il quale però, siccome libero, non subisce l'azione divina coattivamente ma per *ispirazione*, vale a dire, in un modo ineffabile *non esprimibile* con analogie fisicomeccaniche.

L'ispirazione è il *maximum* della *immanenza* attiva in atto. Non si può dare confronto 1° perchè qui l'azione è fatta per subire quest'ispirazione; 2° perchè l'agente ispiratore è infinito ed è

misteriosamente intimo all'anima stessa, sicchè l'anima asseconda necessariamente l'ispiratore, sebbene virtualmente sia libera.

L'atto psichico degli animali sta fra l'atto fisicamente preordinato e l'atto spirituale; essendo molto più vicino al primo in quanto è necessitato (seguendo però un determinismo proprio ed irreducibile a leggi fisiche) ed è simile all'atto spirituale in quanto ha in sè un principio di unità irreducibile a mero meccanismo. In quanto è necessitato ammette, anzi richiede, una *preordinazione* dei suoi atti, però la preordinazione qui riesce semplificata, bastando che nell'agente psichico siano certe proclività perchè queste sian valide, e teleologiche in un numero indefinito di esperienze, laddove nell'automatismo puramente *meccanico e morto* ciascun de' singoli atti dev'essere stato direttamente preordinato dal divino Intelletto.

V'ha chi crede, (Leibniz e i pluralisti), che anche gli enti del mondo fisico siano unità psichiche. Il cosidetto meccanismo morto sarebbe allora vivente, solo che più uniforme, almeno per l'apprensione nostra, che non gli atti dei viventi propriamente detti.

Questi filosofi naturalmente, ammessa simile continuità tra mondo « fisico » e mondo « vivente », vorranno anche ammetterla tra animali ed uomo. Ed allora non volendo negare la libertà all'uomo e non potendo ammettere che essa sorga *naturalmente* in un processo evolutivo, si dovrebbe attribuire (e così infatti tende a fare, ad es., il Ward) una certa libertà embrionale anche ai primissimi elementi del mondo « inorganico ». Se allora si vuole mantenere una preordinazione, sarebbe forse contraddetto tutto quello che sopra ho scritto circa la maggiore semplicità di una preordinazione della evoluzione mediante agente psichico?

Lo sarebbe, se tale preordinazione « psichica » potesse bastare. Ma noi altrove abbiamo notato, che se questi supposti agenti siano psichici, essi lo sono in modo che le reazioni loro, supposte contingenti, hanno differenze minime per noi inavvertibili, ed essi si vanno evolvendo a norma di inter-azioni nelle quali prevarranno e si conserveranno certi gruppi più adatti alla preservazione loro; *ma senza riferimento* al vantaggio di altri ed ulteriori enti, molto più evoluti in natura. Infatti perchè, ad es., si vada sistematizzando negli aeriformi una uniformità

che darà poi la teoria cinetica dei gas, non è affatto necessario che tali uniformità di azioni siano utili agli enti superiori di natura, basta che lo siano per le stesse supposte unità psichiche interagenti proprie di quegli ordini infimi.

Segue da ciò che senza una preordinazione più alta e più altamente unificatrice queste minime azioni psichiche non bastano ad attuare una evoluzione finalistica, *a meno di essere esse stesse* preordinate, ma a modo di *unità psichiche non dotate di libertà,* acciocchè non avvengano *opzioni* contrarie agli interessi ulteriori del cosmo.

Ma si obbietterà: se negate la possibilità nel Divino Autore di dirigere con l'azione sua immanente questi esseri, *solo* perchè fossero liberi, non verreste voi pure così a negare la possibilità della ispirazione, della grazia efficace con la libertà?

Rispondo: ma quest'azione eccellente di Dio nell'anima si addice appunto ad un agente spirituale elevato come l'anima e fatto partecipe alla divina luce, ma sarebbe contraddittorio applicato ad unità aventi reazioni ancora cieche. Dico anzi che è disteleologica la idea di porre la libertà alle fondamenta del mondo in unità cieche. Esse minaccerebbero di far tutto crollare o piuttosto tutto abortire.

Si può guidare un veggente con una lucerna od esortarlo con la voce, ma non si può guidare in questa guisa un cieco, nè esortare un sordo. Un paralitico poi non lo si può condurre, lo si deve portare. Così gli agenti sono più o meno suscettivi di ricevere l'azione divina; in essi non in Dio è la limitazione all'azione divina. Non gioverebbe maggior libretà che non comporti tal grado *di luce*, nè grado di luce maggiore sarebbe possibile in chi appena fosse nei primi barlumi della visione.

Ciò è a tenersi presente e vien troppo spesso obliato anche in altre discussioni aventi per oggetto la libertà umana. Taluno parla, ad es., di libertà negata ad un criminale, quasichè ciascun'anima nello stato in cui si trova sia suscettiva di ricevere lo stesso grado di libertà. Sopra vedemmo che più libertà che luce sarebbe cosa non solo pericolosa ma anche impossibile ad attuare. È erroneo dunque parlare di libertà come di qualcosa di estrinseco che si aggiunge ad un soggetto, *qualunque* sia la natura

e la qualità di questo, ma la libertà è una sublimazione misteriosa di cui son suscettive date facoltà in dati gradi di sviluppo e per un'azione divina misteriosa immanente (1).

§ 2.

L'interpretazione delle cause finali è soggettivistica secondo Schopenhauer.

Schopenhauer a pag. 140, to. III, della sua opera principale esprime con l'usata chiarezza (di tanto superiore allo stile ed alla ideazione circumvoluta di Kant) quale sia la interpretazione soggettivistica del finalismo.

« L'ammirazione piena di sorpresa che ci coglie all'esame della convenienza infinita diffusa nella struttura degli esseri organizzati, riposa in fondo sopra una supposizione ben naturale, ma non per questo men falsa: questa concordanza delle parti le une con le altre, con l'insieme dell'organismo, coi suoi fini esteriori, concepita e giudicata da noi per mezzo della conoscenza, vale a dire, per via di rappresentazione, ci sembra esservi stata introdotta per la medesima via. Per la intelligenza essa esiste. Similmente essa sarebbe stata ai nostri occhi realizzata dalla intelligenza. Si consideri la regolarità, ad esempio di un cristallo. Certo noi non possiamo produrre nulla così regolare come un cristallo senza il sussidio della regola e della legge, nè mettere in alcuna cosa la finalità senza esser guidati dal concetto di fine. Ma nulla ci autorizza a trasportare questi concetti, queste

(1) I teologi usano la parola « immanente » anche in altro senso. Nel *Dictionnaire de théologie dogmatique* di Migne, to. II, si legge « Immanent: acte qui demeure dans la personne qui agit et qui ne produit point d'effect au dehors. Les théologiens, aussi bien que les philosophes, ont été obligés, pour observer la plus grande précision, de distinguer les actes *immanents* d'avec les actes *transitoires*, ou qui passent au dehors. Ils appellent action immanente celle dont le terme est dans l'être même qui la produit. Aussi Dieu le Père à engendré le Fils et produit le Saint Esprit par des actions immanentes, puis que le Fils et le Saint Esprit ne sont pas hors du Père. Au contraire Dieu a creé le monde par une action transitoire puisque le monde est hors de Dieu. Cette distinction n'est d'usage que dans le mystère de la Sainte Trinité ».

limitazioni delle nostre facoltà nella natura... In un cristallo di un fiocco di neve i sei raggi eguali e separati da angoli eguali non sono stati l'oggetto della misura preliminare da parte di una intelligenza... A quel modo che qui la volontà realizza senza matematica una figura regolare, similmente esso produce senza fisiologia un organismo perfettamente combinato in vista dei suoi fini ».

Pag. 141. « In fondo (qui Schopenhauer precorre Bergson), è soltanto l'intelletto il quale cogliendo come oggetto (mediante le sue forme proprie, spazio, tempo e causalità) l'atto della volontà metafisica e indivisibile in sè manifestata nel fenomeno di un organismo animale crea la molteplicità e la diversità delle parti e delle funzioni per sorprendersi di poi del concorso regolare e della concordanza perfetta che risulta dalla loro unità primitiva: esso dunque non fa in un certo senso altro che ammirare l'opera propria ».

Schopenhauer è, confessiamolo, molto conseguente. Egli infatti ammette che la finalità debba trovarsi dovunque esiste la organizzazione.

Pag. 142. « Quando si trova in un animale un organo del quale non si scorge la destinazione non si deve mai avanzare l'idea che la natura l'abbia prodotto senza scopo, per gioco o per capriccio. Un tal pensiero sarebbe tutt'al più possibile nella ipotesi di Anassagora secondo il quale la natura dovrebbe la sua disposizione ad una ragione ordinatrice messa in questa qualità al servizio di una volontà straniera, ma esso è inammissibile nella teoria che ripone la essenza intima (vale a dire esteriore alla nostra rappresentazione) di ogni organismo tutta quanta nella sua volontà. Poichè allora nessuna parte può esistere che sotto condizione di essere utile alla volontà che le serve di base, di esprimerne e realizzarne qualche tendenza e contribuire così in qualche modo alla conservazione di questo organismo. Infatti all'infuori della volontà che si manifesta in esso delle condizioni esteriori... nulla vi ha che abbia potuto influire sopra di lui, determinare la sua figura e le sue parti, nè l'arbitrio nè la fantasia. Tutto in esso deve essere appropriato ad un fine ».

La teoria evolutiva, notiamo intanto, essa pure implica, postula l'utile di una parte per ispiegar la sua formazione prima. Infatti un organo nuovo non può formarsi nè conservarsi se ogni variazione che ha contribuito a produrlo non abbia ricevuta, per così dire, la sua sanzione dalla esperienza della specie, in ragione della utilità per questa.

Però la teoria della discendenza concedendo ancora una larga parte al meccanismo di natura lascia intravvedere come, in virtù della legge di persistenza ereditaria delle parti, un organo divenuto inutile e in via di regressione possa ancora conservarsi allo stato di rudimento per un tempo indefinito. La utilità attuale è dunque un postulato meno rigoroso per la teoria evolutiva che non pel finalismo soggettivo di Schopenhauer.

Un punto merita peculiare attenzione nella esposizione ammirabile testè riportata che si fa del soggettivismo riguardo alla teleologia. La parte vera, e che accetto, della critica di Schopenhauer è la critica del finalismo come implicante vere e proprie rappresentazioni nella intelligenza al tutto simili alle rappresentazioni umane. Ma questo sarebbe antropomorfismo e non un finalismo teologico illuminato. È ben vero che San Tommaso anch'egli parla di specie con le quali Iddio conosce. Ma queste specie altro non sono che la sua stessa essenza per la quale Egli tutto conosce. Nulla resta di paragonabile ad una legge astratta di composizione simile a quei metodi indiretti di costruzione dei sistemi che sono l'espediente, ed anche il fardello, della povera ragione umana.

E qui anzi mi permetto di aprire una parentesi. Penso che la ragione umana coi suoi procedimenti meglio che una imitazione della mente divina (quanto ai processi, chè quanto alla natura una similitudine infinitesima si deve ammettere) abbia per oggetto un ordine diverso da quello pel quale il Creatore ha ideato e attuato il cosmo; penso cioè che la mente umana abbia il suo campo naturale e la sua arena nell'ordine di causalità esemplare ed al lume di questo, che abbiamo ragione di credere sia stato istituito dal Creatore a guisa di grazia e favore per renderci il cosmo intelligibile, istituendo per questo, anche nel cosmo, uniformità e ripetizioni maggiori di quel che sarebbe stato necessario pel metodo della divina ideazione.

Ma sopra codesta congettura ritorneremo.

Come concetto dell'esemplarismo ossia della finalità rappresentativa in natura ho detto che sarebbe puerile (nel significato peggiore della parola) il supporre che le idee divine od archetipi siano qualcosa come dei modelli simili alle nostre immagini sensitive invece che l'organamento perfetto ed infinito delle relazioni implicite nel pensiero causatore divino (es., il sacrificio) e in certo modo le ragioni eterne delle norme di ogni vita; così nella mera teleologia biologica dobbiamo guardarci dall'immaginare una composizione della natura fatta pezzo per pezzo e per via di regole ed astrazioni *humano modo*, cioè imitando i miseri procedimenti della mente umana. Il difficile sta, in questa depurazione del concetto della causazione divina, nel discernere che cosa conservare si debba. E qui il linguaggio non può che renderci dei pessimi servigi. Ma non si commette il menomo errore se si attribuisca a Dio intelligenza ed amore come autore della finalità cosmica.

Che Dio proceda immediatamente e non per astrazioni, che Ei conosca immediatamente i particolari singoli e non solo attuali ma anche futuri, all'infuori perfino del loro legame eziologico, tutto questo non toglie che la molteplicità sia oggettiva e che la stessa teoria della discendenza in certo modo appoggi questo corollario della teoria della conoscenza volgarmente ammessa, stabilendo che gli organi si formano pezzo per pezzo, laboriosamente e che oltre alle correlazioni inevitabili ed inviolabili (le quali certo se son condizionate oggettivamente lo sono anche dalla intuizione nostra) vi siano delle correlazioni contingenti le quali si vanno acquistando nella storia delle specie a norma della utilità nelle variazioni prodotte di volta in volta. Ora la teleologia espressa dall'adattamento delle specie consiste molto più in queste correlazioni che nelle altre le quali d'altronde ci sfuggono quasi del tutto.

L'aver proposto il finalismo in forme grette ed antropomorfiche è la causa della ripugnanza che tanti uomini profondi sentono per il finalismo tradizionale. Può sembrare un paradosso il dire che essi (come perfino anche i denigratori ironici di certe concezioni della Provvidenza) si ribellano in omaggio ad un certo senso religioso, ad una certa intuizione oscura, ma pur

imperiosa e profonda, della solennità e maestà dell'ordinamento divino. Questi stessi, che sono soggetti agli errori più gravi quando cercano di tradurre le loro intuizioni in una filosofia esplicita, pure sentono in loro una norma poco men che infallibile (e sproporzionata allo sviluppo del loro intelletto e della loro istruzione) e del tutto inconciliabile con la grandiosità della causazione dei processi cosmici.

A Schopenhauer come a Bergson si può opporre che le più belle dimostrazioni di un ordinamento finalistico si traggono dalle relazioni di finalità esterna. Ora, come mai ciò, se la teleologia altro non fosse che una interpretazione nostra illusoria e la espressione della unità mentale nostra e dell'oggetto che come « volontà » si rivela in un dato essere organizzato? Diremo noi che tutto il consorzio è organizzato? Ma con ciò abuseremmo della parola poichè tutt'al più si ha solo un inizio di organizzazione, il quale non può progredire oltre certi limiti pel mero fatto che ciascuna specie o forma riproduce solo sè stessa e non le altre, laddove negli organismi delle specie singole una parte riproduce tutte le altre e questa è la pietra di paragone per la quale si può delimitare, non dico una vera individualità (poichè vi sono anche forme decentrate o coloniari) ma un tutto organizzato come distinto dagli altri viventi di specie diverse.

Lo strano è che Bergson stesso vuole che il finalismo non abbandoni (come taluno aveva suggerito) la considerazione dei rapporti di finalità esterna! È vero che quanto a Schopenhauer la sua Volontà trascende gli individui e concerne sopratutto la specie. Ma trascende essa anche le specie?

Per conoscere fino a qual grado possa giungere la ostinazione di uomini di sommo ingegno, quando siano mossi da un partito preso contro la teleologia, basta leggere ciò che Schopenhauer cita di Spinoza:

Pag. 152. « Spinoza mostra di identificare la fisico-teologia con la teleologia, motivo per cui scarica contro la prima tutta la amarezza e ciò a tal segno che il principio *naturam nihil frustra agere* egli lo commenta così: *hoc est quod in usum hominum non sit*; e altrove: *omnia naturalia tamquam ad suum utile media considerant et credunt aliquem alium esse qui illa media para-*

verit... e finisce con la proposizione: *naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta.* Egli non aveva altra preoccupazione che di sbarrare la strada al teismo e molto giustamente aveva conosciuto che l'arma più formidabile di questo era la prova fisico-teleologica... Spinoza non ha saputo trarsi d'impaccio che per un mezzo disperato, la negazione della teleologia stessa, vale a dire, della finalità nelle opere di natura; una mostruosità che salta agli occhi di chiunque abbia appreso a conoscere da vicino la natura organizzata. Questa grettezza di vedute unita alla sua ignoranza completa della natura attesta la sua intera incompetenza in questa materia e la stoltezza di coloro che sopra la sua autorità credono di dover giudicare con disprezzo delle cause finali ».

Una riflessione elementare ci farà meglio capire di quanto la teleologia obbiettiva debba sopravanzare le nostre interpretazioni teleologiche. Noi, nell'esaminare un organo di un individuo riusciamo tutt'al più a trovare una ragione di utilità, ma siamo affatto al buio circa le innumerevoli altre relazioni di utilità di cui quell'organo può essere il veicolo. Ignoriamo quasi del tutto i rapporti di quell'individuo concreto con gli altri della sua specie, e della specie con le altre viventi; ignoriamo ancora più completamente la storia passata e sopratutto futura della specie e le ripercussioni che l'attività di quell'organo da parte di quell'individuo avrà nel consorzio. Solo ragionando in astratto e riflettendo sopra la ripercussione delle cause, la stretta solidarietà dei viventi ci persuade che quest'organo debba pei suoi caratteri avere un' eco indefinita nel mondo, ma nulla in concreto di esatto e positivo possiamo rappresentarci. Altrove ho fatto notare che una relazione sola di causalità efficiente può essere ed è, secondo ogni verosimiglianza, il veicolo di relazioni innumerevoli ed esprimere anche così un pensiero teleologico infinito.

Ciò è in pieno accordo da un lato colle induzioni scientifiche, dall'altro con la teologia più ortodossa, ma va immune da quella grettezza che troppo spesso rende ripugnante il finalismo tradizionale.

Ma non sarebbe però giusto affermare che Schopenhauer avversi ogni teleologia. Che anzi il suo sistema è tutto teleologico poichè egli pretende che la finalità della natura ed il meccanismo hanno entrambi la loro origine al di là di questa distinzione (pag. 148) « nella volontà come cosa in sè ». L'illusione soggettiva concerne unicamente il modo nostro di decifrare le relazioni teleologiche e d'immaginare l'intervento di rappresentazioni nella causa che ha prodotta la finalità. Infatti, a pagina 148, scrive: « Nella natura inorganica la causa finale resta sempre equivoca, e specialmente quando la causa efficiente è stata trovata, essa ci lascia in dubbio circa la questione di sapere se la causa finale sia una semplice veduta soggettiva, un'apparenza dovuta a un nostro modo di concepire le cose ».

Tra le obbiezioni particolari induttive di Schopenhauer alla finalità di natura interpretata in un senso favorevole alla teleologia e sopratutto alla supremazia della teleologia umana, merita menzione la seguente (pag. 149): « Se taluno volesse abusare della finalità esteriore, sempre dubbia (qui evidentemente sbaglia) per applicarla a dimostrazioni fisico-teologiche, come lo si è fatto ancora nei nostri giorni, ma solo, noi vogliamo sperare, in Inghilterra, esistono in questa materia abbastanza esempi *in contrarium*, abbastanza " ateleologia " da sconcertare un simile spirito. Uno degli esempi più decisivi ci è fornito dall'acqua di mare; questa non è potabile; di modo che l'uomo non è mai così esposto al pericolo di morir di sete che quando si trova in mezzo alle grandi masse liquide del suo pianeta ».

Una risposta esauriente a tutte le questioni connesse alla teleologia dei fatti di salsedine marina si trova nell'opera già citata di Stoppani sebbene l'autore ignorasse questa obbiezione di Schopenhauer. Piuttosto si noti che a pag. 149 lo stesso Schopenhauer dichiara che nei casi di finalità esterna e specie quando si tratta della natura inorganica le cause finali si perdono nel secondo piano; di guisa che esse non bastano più a spiegare da sole un fatto dato e noi reclamiamo assolutamente le cause efficienti. Questo, perchè la volontà così obbiettivata nella natura inorganica, non vi appare più negli individui che formano un tutto completo ma nelle forze naturali e nelle loro attività; e ne risulta che il mezzo ed il fine divergano troppo l'uno dal-

l'altro perchè si possa coglierne il rapporto e riconoscervi la manifestazione di una volontà. Il fenomeno si produce perfino già in un certo grado nella stessa natura inorganizzata, là dove la finalità è esteriore, vale a dire dove il fine risiede in un individuo ed il mezzo in un altro. Ma qui essa rimane ancora incontestabile finchè i due individui appartengono alla medesima specie ed anzi non diventa che più sorprendente.

Qui dunque abbiamo una parziale risposta alla obbiezione come si possa parlar di finalità attribuendola alla volontà nelle relazioni esterne e nel mondo inorganico. Confessiamo però di non comprender dove dovrebbe risiedere questa volontà poichè, per vero dire, non troviamo unità vera e reale in natura se non dinamica, di coordinazione, non di sostanza, e questa unità accenna ad una causa trascendente per nulla sita nella natura stessa.

§ 3.

La teleologia immanentista quale è in Schopenhauer.

Schopenhauer aveva troppo genio per non avvertire una difficoltà, per non farsi una obbiezione.

Al cospetto dei meravigliosi adattamenti degli organismi tra loro, ossia dei rapporti di finalità esterna, e non solo tra specie contemporanee ma anche tra forme di vita esistenti a distanza di tempo, egli si chiede (*Le monde*, vol. I, pagg. 164-165):

« L'œil est accommodé à la lumière et à sa réfrangibilité, le poumon et le sang à l'atmosphère, la vessie natatoire à l'eau, l'oeil du phoque à l'eau et à l'air, les cellules à eau de l'estomac du chameau à la sécheresse des déserts africains, la voile du nautilus au vent qui doit pousser sa petite barque, et ainsi de suite, jusqu'aux exemples les plus spéciaux et les plus étonnants de la finalité extérieure. Mais dans tout cela il faut faire abstraction de toutes les relations de temps; les relations de temps, en effet ne concernent que le phénomène de l'idée, nullement l'idée elle-même. *Par suite nous pouvons donner à cette méthode d'explication une valeur rétroactive et admettre non seulement que chaque espèce s'est accomodée aux circonstances*

préexistantes, mais encore que les circonstances préexistantes elles-mêmes ont eu pour ainsi dire égard aux êtres qui viendraient un jour. Car c'est bien une seule et unique volonté qui s'objective dans le monde tout entier: elle ne connaît point le temps; car le temps, cette expression du principe de raison, n'a de valeur ni pour elle, ni pour son objectivité primitive, les idées, mais seulement pour la modalité dans laquelle les idées sont connues des individus périssables eux-mêmes, je veux dire pour le phénomène des idées.

« Aussi, dans les présentes considérations sur la maniére dont l'objectivation de la volonté se fragmente en différentes idées, l'*ordre de consécution dans le temps est tout à fait sans importance*; supposons une idée, dont le phénomène, conformément au principe de causalité qui le régit en tant que phénomène, se présente plus tôt dans le série des temps, cette idée n'a, par le fait, aucun avantage sur celle dont le phénomène se présente plus tard; cette dernière, au contraire est justement l'objectivation la plus parfaite de la volonté, objectivation à laquelle les objectivations précédentes ont dû s'adapter, comme elle s'adapte elle même aux précédentes.

« Aussi la course des planètes, l'inclinaison de l'écliptique, la rotation de la terre, le partage du continent et de la mer, l'atmosphère, la lumière, la chaleur et tous les phénomènes analogues, qui sont dans la nature ce qu'est dans l'harmonie la base fondamentale, se *sont conformés avec précision aux races futures d'êtres vivants dont ils devaient être le support et les soutiens.*

« Le sol s'adapte à la nourriture des plantes, les plantes à la nourriture des animaux, les animaux à la nourriture de l'homme et réciproquement. Toutes les parties de la nature se rencontrent, *parce que c'est une seule volonté qui se manifeste en elles toutes* et que la suite des temps est complètement étrangère, à son objectivité primitive, à la seule qui soit adéquate, je veux dire aux Idées. Aujourd'hui que les espèces n'ont plus à naître, mais seulement à subsister, nous constatons encore ca et là cette *prévoyance de la nature qui s'étend jusqu'à l'avenir et qui fait pour ainsi dire abstraction de la suite des temps; c'est une accommodation de ce qui existe présentement à ce qui est encore à venir.* C'est ainsi que l'oiseau bâtit un nid pour des petits

qu'il ne connaît pas encore: de même le castor élève une construction dont le but lui est inconnu; la fourmi, le hamster, l'abeille amassent des provisions pour l'hiver qu'ils ignorent; l'araignée, le fourmi-lion dressent, avec une ruse calculée, dés pièges pour une proie à venir qui leur est encore inconnue; les insectes déposent leurs œufs dans les endroits où la future larve trouvera sa nourriture à venir. Lorsque, au temps de la floraison, la fleur femelle de la Valisneria déroule le spires de sa tige qui la retenaient jusque-là au fond de l'eau, et émerge ainsi à la surface, juste au même moment la fleur mâle s'arrache à la courte tige sur laquelle elle poussait au fond de l'eau et, au prix de sa vie, elle gagne ainsi la surface: une fois qu'elle y est parvenue, elle flotte autour de la fleurs femelle et elle la cherche (sic!); celle-ci, après la fécondation, grâce à une nouvelle contraction de ses spires regagne les profondeurs où le fruit va se former. Il faut encore citer la larve du cerf-volant mâle, qui, lorsqu'elle fore son trou dans le bois en vue de la métamorphose, le fait une fois plus gros que la larve femelle, afin d'avoir de la place pour ses cornes à venir. L'instinct des animaux est, en somme, le meilleur exemple pour éclaircir la téléologie du reste de la nature. En effet, il en est de l'instinct comme de toute production au sein de la nature; c'est une action qui semble dirigée vers un but *et qui est complètement dénuée d'intention.* Car dans la téléologie de la nature, tant extérieure qu'intérieure, ce que nous concevons comme moyen et fin, n'est partout qu'une manifestation située dans le temps et l'espace et appropriée à notre manière de connaître, manifestation de l'unité de la volonté d'accord avec elle-même dans ces limites. Mais parfois cette adaptation réciproque, cette conformation des phénomènes les uns aux autres, conformation *qui procède de l'unité de la volonté, ne réussissent pas à faire disparaître le conflit dont nous parlions tout à l'heure, qui se traduit par une lutte générale dans la nature, et qui tient à l'essence de la volonté.*

« *L'harmonie ne s'étend que dans les limites où elle est nécessaire à l'existence et à la subsistance du monde et des créatures, qui, sans l'harmonie, auraient déjà péri depuis longtemps.* Voilà

pourquoi cette harmonie se borne à garantir la *conservation et les conditions générales d'existence à l'espèce, non à l'individu.*

« Si donc, grâce à l'harmonie et à l'adaptation, les espèces dans le monde organique, les forces generale de la nature dans le monde inorganique cœxistent les unes avec les autres, et même se prêtent mutuellement appui, en revanche la *lutte intime de la volonté qui s'objective dans toutes ces idées se traduit dans la guerre à mort* — guerre sans trêve — que se font *les individus* de ces espèces et dans le conflit éternel et réciproque des phénomènes des forces naturelles; nous avons d'ailleurs déjà indiqué ce point.

« Le *théatre et l'enjeu de cette lutte c'est la matière dont ils se disputent la possession; c'est le temps et l'espace* qui, réunis dans la forme et la causalité, constituent à proprement parler cette matière ».

Schopenhauer ha il doppio merito di avvertire le difficoltà esponendole con l'usata chiarezza e di cercar di risolverle. Vi è egli riuscito? L'ammirazione mia per questo grand'uomo non mi impedisce di contestarlo.

Prima di tutto, una volontà cosmica di cui l'A. ravvisa una immagine negli istinti degli animali, se già pareva non poter essere la causa sufficiente del governo *attuale* del mondo (supposto per un istante come coordinatore e motore immanente di esso) tanto meno sembra adatta a preordinare le cose per manifestazioni cosmiche future.

Come possa aver luogo una preordinazione senza una conoscenza di ciò che si deve attuare, io non vedo. Indarno l'A. crede salvarsi asserendo la soggettività del tempo e dello spazio. Io pongo questi quesiti:

Se il tempo è solo forma soggettiva della mente nostra, che significato ha il dire che la *conservazione della specie* (vedi in fondo a pag. 166) è uno scopo della natura? Non dovrebbe la conservazione essere una conseguenza inevitabile di ciò che è in realtà una esistenza estemporanea o meglio un concetto inapplicabile a tale esistenza? Oppure se questi adattamenti tra le parti della natura siano mere apparenze prodotte dalla nostra percezione soggettiva, come mai vengon considerate come contin-

genti e soggette a perire certe parti della natura ove mancassero certe condizioni?

«... l'harmonie ne s'étend que dans les limites où elle est nécessaire à l'existence et à la subsistance du monde et des créatures, qui, sans l'harmonie, auraient déjà péri depuis longtemps ».

Il paragone coll'istinto svia Schopenhauer. È ben vero che l'animale probabilmente ignora il fine prossimo di molti atti instintivi, e certamente altri fini più remoti, ma oggi la ipotesi evolutiva ci fa intravvedere come nello sviluppo storico di una specie gli interessi di questa abbian potuto plasmare gli istinti, reagendo su di essi mercè la selezione. Ma, come altrove ho notato, simili azioni da altre parti della natura non sono applicabili alla totalità del cosmo ed alla sua evoluzione.

Una cecità della « volontà cosmica » non potrebbe esser guarita, diretta, plasmata da interazioni con altre parti di natura. Tutt'al più essa procederebbe a tastoni. Quanto meno saprebbe predisporre il futuro! Ma il futuro, per Schopenhauer, non esiste. Nella realtà tutto è onnipresente.

Allora però vien contraddetta da capo la finalità della conservazione della specie. Che le « forme fenomenali », o loro apparizioni alla mente nostra, compaiano o scompaiano è perfettamente indifferente; poichè la esistenza loro (che Schopenhauer sembra dunque ritenere, non so perchè, dato il suo punto di vista, preferibile alla non esistenza) ha luogo egualmente nell'*unica volontà* cosmica o quanto meno ha egualmente in questa la sua radice.

Mi domando quale valore teleologico resti a quest'*armonia di natura* sviluppata proprio quanto basti ad assicurare la conservazione delle specie, ossia la loro *fenomenica* apparizione nel tempo.

Ma v'ha di più. Schopenhauer parla (pag. 165) di « une accommodation de ce qui existe présentement à ce qui est encore à venir » e (pag. 166) « d'une adaptation réciproque... des phénomènes les uns aux autres... » ma è facile capire ch'egli intende,

con questo, non uno adattamento reciproco causato od occasionato da cause storiche, sibbene una conformità di parti che esprime « la manifestazione della unità della volontà, d'accordo con se stessa entro certi limiti ».

Ben più soddisfacente è la ipotesi evoluzionista con l'ingenuo suo realismo (prescindendo dal torto suo, quando pretende diventar filosofica, di misconoscere la realtà del finalismo). Per l' evoluzionismo darwiniano i coadattamenti di parti si compiono attraverso alle lotte stesse e quali *modus vivendi* faticosamente raggiunti attraverso alle stragi incessanti nello sviluppo storico delle stirpi.

Invece il nostro filosofo è costretto a « darsi » l'armonia, e a darsi la « lotta » senza che si sappia il perchè. Che cosa è accaduto nella realtà, una ed estemporanea, per limitare a quel punto l'armonia e non più in là? Mistero. Come possa la mente restar soddisfatta (sia pure solo intellettualmente, prescindendo cioè da ogni sbigottimento di un ottimismo amante dei comodi, di fronte al desolato quadro schopenhaueriano) io non vedo.

E si ripresenta qui una difficoltà analoga a quella ben nota che nella soluzione del problema del libero arbitrio crede dare Kant, seguito con grande entusiasmo da Schopenhauer. E come mai, se il carattere morale dell'uomo è *immutabile* e determinato una volta per sempre nel mondo noumenico *prima d'ogni tempo* e, per così dire, *prenatalmente,* come mai questo carattere presenta in noi stessi e da parte degli altri agenti morali, dei cangiamenti così radicali da mutar completamente il valore morale dei caratteri stessi? come mai si hanno le *conversioni?*

Schopenhauer, troppo geniale e sincero per non avvertire la difficoltà, la affronta e crede risolverla nel *Saggio sul libero arbitrio* (vedi ediz. Sonzogno, traduzione di Mario Cerati), scrivendo (pag. 65) « il carattere dell'uomo è invariabile. Esso rimane lo stesso durante tutto il periodo della sua vita... *L'uomo in sè,* non cambia mai... ». (Pag. 67) « *Soltanto la sua conoscenza può essere raddrizzata;* si può pervenire a fargli comprendere che i tali o i tali altri mezzi da lui già altre volte adoperati non conducono allo scopo... ».

« ... Il sistema penitenziario americano si fonda su questo principio: esso non si propone di migliorare il carattere, il cuore

del colpevole, ma piuttosto di ristabilire l'ordine nella sua testa, e di fargli capire che quei medesimi fini ch'egli necessariamente persegue, spintovi dalla natura e dal carattere, gli saranno più faticosi a raggiungere, per difficoltà e pericoli sul cammino della disonestà da lui fino a quel momento percorso, di quanto non gli sarebbe stato o gli sarà in seguito, battendo il sentiero della probità, del lavoro, della temperanza. In generale la sfera d'ogni possibile miglioramento e della riabilitazione dell'anima non si estende che fino al campo della *conoscenza* ».

La soluzione è ingegnosa, perchè ha cavato quanto si poteva e quanto non si poteva dalle premesse: ma non regge. Anzitutto non si capisce come una maggiore conoscenza esclusivamente teorica possa aver tanta efficacia sulla condotta da darci una vera conversione: tutt'al più essa avendo sede, per così dire, solo nella testa, potrebbe darci un calcolo, non un cangiamento profondo. Ma Schopenhauer parla di vere e proprie conversioni sincere. Ed allora, se sono le dure esperienze della vita che hanno infuso la desiderabile conoscenza nell'uomo, come mai si può asserire che il carattere intelligibile è invariabile? In fondo questo genere di conoscenza che si trae dalle sventure appartiene non all'uomo fenomenico, sibbene all'uomo intelligibile. E come dunque la *libertà intemporale* avrebbe avuto una volta per sempre una opzione così contraddittoria? *Dualità queste che se comprendiamo possan esser possibili nelle successioni di tempo non comprendiamo affatto come lo possan essere* nella pretesa unità estemporanea.

Similmente è della pretesa preordinazione cosmica estemporanea, da parte dell'unica volontà cosmica. Come mai se sono irreali le interazioni tra specie, i mutui coadattamenti nella lotta della esistenza fenomenica, se anzi apparente è la stessa molteplicità degli individui e delle specie, come mai in una volontà estemporanea e priva di conoscenza potè avvenire che fossero preordinate sia pure *eminentiori modo* le relazioni tra le specie, mentre queste in detta unità o non esistevano oppure se esistevano non potevano interagire e determinare precisamente quel « minimo grado di armonia che sarebbe richiesto per la loro conservazione » nel mondo fenomenico cioè nella loro fenomenica manifestazione? (ossia tale da manifestare l'apparenza che

si conosce in natura?). Infatti interagire è agire nel tempo e sopratutto in modo tale da dare poi, nelle manifestazioni fenomeniche, delle relazioni per noi intelligibili.

O nella volontà cosmica estemporanea i singoli individui e specie esistevano rappresentati in qualche modo come tali nella distinzione loro, oppure no.

Se ammettiamo che no (e tale sembra essere l'opinione di Schopenhauer) dove mai trovar la ragion sufficiente di quei coadattamenti tra gli enti di natura, se questi da una parte non si sono sviluppati nella storia della natura per la mutua interazione delle parti, e se dall'altra la volontà cosmica, da cui procedono le manifestazioni fenomeniche, è cieca?

Si dirà che il grado di armonia in natura è una traduzione fenomenica in quel grado precisamente di accordo con sè stessa che è nella volontà cosmica. Ma che significa ciò? e resta forse un solo carattere divino in questa volontà priva di conoscenza, discorde con sè stessa, ignara di qualsiasi fine?

Schopenhauer (vedi Fouillée, *Liberté et déterminisme*, pagina 216) asserisce che il principio di individuazione non è fondato che sul tempo e lo spazio. Veramente egli qui « distingue la *individualità* che avrebbe la sua radice nel mondo intelligibile e la *individuazione* ovvero la proiezione della individualità nella lanterna magica del mondo sensibile ». Ma Fouillée si domanda: « se il carattere appartiene veramente al mondo *intelligibile*, vale a dire al mondo della eternità e della unità, come mai può esso essere realmente *individuale*, e donde può provenire questa eterna distinzione degli individui? »

Nella critica della libertà intemporale di Kant, Fouillée scrive a pag. 213: « Il tempo non è il solo nemico della libertà. Là dove sussistono la pluralità degli individui, la loro causalità reciproca, le relazioni di agente, di paziente, il determinismo mutuo rimane ».

Ciò è vero; se la pluralità si ammettesse anche nel mondo noumenico, allora qualcosa come le azioni mutue è possibile, poichè ben dice Fouillée « ce n'est pas le temps qui est père de la guerre: c'est la pluralité et la distinction des individus ». Ma a parte che ciò contraddirebbe alla premessa di Schopenhauer, è assurdo supporre che le determinazioni assunte nel mondo noumenico

estemporaneo fossero precisamente tali da dar poi luogo a manifestazioni fenomeniche di armonia, di coadattamento di caratteri, che per noi sono intelligibili *solo se le relazioni di tempo son reali* e che in un mondo estemporaneo non potrebbero essere contenute *eminentiori modo*, se non nell'Idea o, per così dire, progetto cosmico d'un Intelletto, non già come determinazione di natura di una sostanza priva di conoscenza.

Infatti solo in un Intelletto può avvenire la determinazione di combinazioni tra individui e forme di vita che non avendo attuale esistenza, nè potendo interagire tra di loro, perchè non esistono che allo stato di idea o di progetto, non posson neppure plasmarsi a vicenda mercè le interazioni loro.

Quelle relazioni poi che esistono nel mondo ideale all'infuori di ogni scelta, come relazioni geometriche (che noi concepiamo come mutue, indipendenti dal tempo, ecc.) non esistono, secondo Schopenhauer, neanch'esse nel modo noumenico. D'altronde se fossero esistite non sarebbero state modificabili *ad libitum.* In breve, ogni possibilità di scelta viene a mancare per le combinazioni più armoniche, e con essa ogni speranza di fondare la teleologia nell'unità di una volontà cosmica cieca.

E qui i due problemi della teleologia e della libertà, li vediamo, come altrove, incontrarsi. Infatti se la « Volontà » cosmica non ha altre determinazioni che quelle di natura, allora niun riguardo a manifestazioni future avrebbe potuto produrre in esse alcun mutamento. Ma d'altronde il mutamento è escluso dall'estemporaneità e le manifestazioni future non sono ammesse perchè considerate come una apparenza fenomenica. Per di più essa volontà è cieca.

La Volontà... di Schopenhauer non vale dunque a spiegare una teleologia di natura quale lo spettacolo della natura ci presenta.

Ma forse Schopenhauer pensa che la sola distinzione delle specie sia nel mondo noumenico e non quella degli individui. Ei dice infatti: « l'armonia si estende alla conservazione delle specie non degli individui ». E in un altro punto scrive che l'armonia esiste tra le specie, mentre, *en revanche,* la lotta continua della volontà che si obbiettiva in tali idee si traduce nella guerra a

morte, guerra senza tregua, che si fanno gli individui di tali specie ».

Ma anche se supponessimo le specie appartenere al mondo noumenico e non gli individui; resta sempre che le armonie tra le specie rimangono senza ragion sufficiente e così pure la idoneità del cosmo fisico ad albergare i viventi. Se la Volontà unica è cieca, dove trovare la ragione sufficiente delle mirabili coordinazioni di sì disparate forme di vita (1)? dire che essa è solo una manifestazione fenomenica necessaria della unità è un misconoscere che le specie vengono plasmandosi nella lotta, ed un negare alla lotta individuale ogni funzione nel mondo, il che è un peggiorare anzichè attenuare il grande enigma del male, a cui si toglie così una delle sue precipue funzioni attribuitegli perfino dallo stesso darwinismo ateleologico.

(1) La funzione solo temporanea che abbiamo attribuita a tante specie estinte, come mai può essere stata così limitata all'infuori di ogni intenzione, e in una volontà cieca? Infine non furono forse le altre specie del consorzio, in molti casi, le assassine di quelle stirpi? Non è artificioso il dire che solo gli individui lottano tra di loro, e non le specie?

X.

FELICE LAMENNAIS

(1782-1854)

Paragrafo unico.

Valore e limite delle cause finali.

Lamennais, nel tomo IV, libro 12, cap. 6, *Esquisse d'une philosophie* deplora la confusione sorta a proposito delle cause finali.

« Dai difensori di queste, da taluno almeno di loro, si è avuto il torto, osservato un effetto, di riferirne la causa immediata alla volontà efficace del Creatore, simile in ciò all'artefice umano, il quale essendosi proposto uno scopo determinato, combina un certo ordine di mezzi per attuarlo. E come la macchina costruita da questo e la sua costruzione potrà variare a seconda del capriccio dell'artefice ad arbitrio del suo pensiero e della sua libera volontà, libera ed arbitraria in questo senso; così si immagina che Dio crei o non crei tale o tal essere, seguendo una volontà indipendente dalle creazioni già compiute; che nella sua forma intima, nella sua struttura, ciascuno di tali esseri dipende da una siffatta volontà particolare di Dio, che volendo, ad es., dotare certi esseri della facoltà di locomozione, egli abbia per un atto diretto della sua volontà sovranamente libera, dato ad essi degli organi locomotori, diversificati secondo le modificazioni da lui prevedute, che dovea ricevere il movimento; e che, nello stesso modo, volendo che tale essere possedesse la visione, egli ha creato l'occhio, e così di tutto il resto ».

Ora Lamennais soggiunge: « È anzitutto palese che il principio delle cause finali inteso in tal modo non è un principio di

spiegazione scientifico, poichè non fornisce che una sola spiegazione e identicamente la stessa per la innumerevole moltitudine dei fenomeni diversi, spiegazione che, riguardo a ciascuno di tali fenomeni, si riduce ad allegare la Causa suprema metafisicamente concepita nella sua universalità, astrazione fatta dalle cause seconde o naturali indefinitamente variate. Inoltre, — seguita — ciascun essere avendo la sua ragione in una volontà indipendente, che ha potuto, sussistendo tutti gli altri esseri, crearlo o non crearlo, crearlo sopra un piano o sopra un altro, il concatenamento delle cause e degli effetti è radicalmente spezzato, l'idea stessa di legge scompare e con essa l'unità della creazione. Riunione di fatti isolati senza alcun legame necessario, non sarebbe essa stessa che un fatto contingente, non solo quanto all'atto primo della Potenza creatrice sovranamente libera, ma anche nella essenza e nelle leggi di tutti gli esseri di cui si compone. Donde dovrebbesi conchiudere il nulla radicale, l'impossibilità assoluta di ogni scienza reale, o di ogni scienza fondata sopra delle necessità secondarie, derivate da certe necessità primitive; e conseguentemente che tra Dio e l'opera sua non esisterebbe che un legame arbitrario, estraneo a ciò che costituisce l'essenza, la natura dell'Essere infinito: contraddizione tale che non saprebbesi immaginarne una che le sia paragonabile. Gli avversari delle cause finali intese in questo modo ci sembra le rigettino con molta ragione. Ma dal canto loro si ingolfano in difficoltà non meno gravi ». Altrove afferma Lamennais (pag. 350) « ... Dieu ne crée, ne peut créer que par le concours des causes secondes, immédiates, qui ne sont que le mode d'action de la Cause première hors de l'Etre absolu ».

Ora è verissimo che l'invocare sempre le cause *finali* come spiegazione scientifica da sostituire a quella della causalità efficiente è un procedimento illegittimo che tarpa le ali ad ogni evidenza scientifica, ed è un abuso ed una falsazione del concetto della divina determinazione, poichè questa attua le cose per mezzo di una catena di cause seconde; tuttavia non si può concedere all'autore che la determinazione del cosmo sia già determinata, per così dire, nella essenza dello stesso Ente infinito. Ciò somiglia al panteismo. Neppure si può comprendere che « il fine

della Creazione è la riproduzione di Dio stesso e dell'Essere infinito sotto la condizione del finito, del limite identico colla materia, affinchè tutto che può essere, sia ».

Sebbene io abborra lo zelo amaro di coloro che ad ogni passo gridano al panteismo, senza tener conto della sincerità e nobiltà degli autori, sovente anche senza intendere il pensiero che prendono a criticare (come è provato dalle critiche toccate al Rosmini su tal punto e da altri esempi consimili senza numero) pure non posso dissimulare che questa concezione del Lamennais è ben diversa da quella presentata dalla tradizione dei Padri e dallo stesso Vangelo, ove Dio è detto esser sollecito di ogni individuo, ed aver cura « di ogni passero », tanto che « non ne cade uno per terra senza la volontà del Padre ».

D'altronde il fare della creazione, per mezzo delle cause seconde, una necessità per Dio, è la negazione del miracolo.

Per conchiudere: Lamennais ha ragione nel chiamar insufficiente l'appello alle cause finali come unica spiegazione delle cose; ma cade nel difetto opposto di far troppo scomparire l'individuo di natura nei decreti di Dio. Anche per gli esseri di natura dobbiamo ammettere un disegno particolare. Mi pare il Lamennais sia caduto in errore analogo a quello di coloro che egli vorrebbe contraddire. Così gli uni come gli altri pare ritengano incompatibile l'azione delle cause seconde colla determinazione divina di ciascun individuo particolare. Ora questo non è affatto vero. Poichè la Mente Divina può, tra le infinite combinazioni di cause seconde, scegliere quella che gli permette di attuar tutti i fini particolari voluti. Ciò è postulato dalla importanza immensa delle coincidenze individuali, dal fatto individuale concreto nella storia.

Il Lamennais ha *esagerato le correlazioni necessarie nel pensiero divino, facendo quasi Dio soggetto a queste,* sebbene egli conceda la libertà di creare, o non creare (pag. 348):

« La volonté de créer, volonté libre en Dieu, puisqu'on n'y conçoit aucun motif necessitant, cette volonté, disons nous, étant supposée, l'action créatrice est assujettie à des lois nécessaires qui ne sont que les lois de Dieu même. Comme il ne peut créer qu'en reproduisant au dehors de lui, sous un autre mode d'exis-

tence, quelque chose de ce que renferme son être un, puisqu'il renferme essentiellement tout ce qui peut être, la fin de la Création est évidemment nécessaire en ce sens. Comme aussi les idées, les types des êtres s'enchaînent dans l'intelligence, la forme divine, suivant un ordre fondamentalement invariable qui les ramène à son unité, il existe entre eux des relations nécessaires, dépendantes de cet ordre lequel en dépend à son tour: et dès lors ces relations d'où résulte l'enchaînement des types, reproduites dans l'être, qui ne sont que ces types réalisés sous les conditions du fini, déterminent, en vertu d'une nécessité radicale, au sein de l'Univers, parmi ces êtres, le même enchaînement... ».

Nonostante l'apparente profondità filosofica per cui tal congettura piace a tutta prima e seduce, devesi confessare che essa in fondo non è che una concezione antropomorfica, immaginando il pensiero creatore di Dio necessariamente condizionato nel suo contenuto e nella sua forma dalla natura divina. Ora non basta che in tal modo la « deducibilità » dell'ordine cosmico dalla natura divina appaia più agevole, più comoda, più « razionale », perchè debba senz'altro reputarsi più vera, e sto per dire che anzi in quest'ordine, così infinitamente trascendente, un eccesso di razionalità nel senso di ovvia e comoda intelligenza di relazioni, fa *ipso facto* sospettare una temeraria semplificazione della Realtà, per un abuso di formalismo.

L'atto creatore, come ben dice Gioberti, è la causazione tipica assoluta, il prototipo di ogni causa. Parrebbe invece nel pensiero di Lamennais dover essere il pensiero divino creatore, foggiato sullo stampo di una concezione umana scientifica: non dico neppure artistica, poichè il creato di Lamennais appare troppo rigidamente e necessariamente determinato e immutabile per Dio stesso: sarebbe come l'attuarsi di una matematica divina.

Ora ciò è proiettare in Dio un eccesso di formalismo. Se nel cosmo stesso la forma è a servizio dell'idea, tanto più in Dio. L'amore domina ogni forma, ne è la ragione: ma una forma a cui Dio soggiaccia è forma morta, cieca! In Dio, forma non si dice univocamente come per le forme create, ma come forma senza forma e, meglio, principio o ragione informante. No: in

Dio non può essere una ideazione dalle leggi fatali. L'unica necessità di natura in Dio è l'amore, ed ogni forma è creata da Dio come procedente dall'amore e diretta all'amore. Invece nella concezione di Lamennais l'amore è soggetto a determinate forme ad esso coeterne. Gioberti, se ben ricordo, pone religiosamente non essere in Dio altro dialettismo che quello delle relazioni interne delle Divine Persone: ogni altro dialettismo esser generato da Dio, non già ad esso connaturale.

XI.

ENRICO LACHELIER

(1832-1918)

Paragrafo unico.

Della causalità finale in rapporto alla efficiente secondo il Lachelier.

Il Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Paris, 1898, pagine 83 seg., — ricordato con lode da Petrone, *I limiti del determinismo scientifico*, 1903, 2ª ediz., pag. 78 della cui relazione cito le parole testuali — rileva come « sebbene i diversi fini della natura s'ingranino l'uno verso l'altro con mezzi rispettivi e la natura sia, forse, sospesa ad un fine che la oltrepassa, tuttavia ciascuno di questi fini particolari non cessa di avere in sè stesso come un valore assoluto... come termine al progresso del pensiero. È adunque nel suo progredire verso i fini, che il pensiero tocca il suo punto di appagamento e di riposo, non già nel suo retrocedere verso le cause ».

Veramente la ammissione di « fini particolari » che sussistano come « assoluti » mi pare sia contestabile. Piuttosto si deve osservare che nella teleologia, avendosi la individuazione di cicli definiti nella vita di ciascun individuo biologico o di ciascuna specie, ciascuna di queste esibisce come un ciclo di azioni intelligibile a sè, ma non in ragione della sua finalità assoluta; poichè questa non si può affermare incondizionatamente, finchè non siasi riannodata la teleologia dell'individuo contingente a qualche teleologia trascendente ed assoluta; ma ciò è possibile invece pel fatto che prima della teleologia propriamente finali-

stica noi veniamo a conoscere ed affermare una teleologia empirica, o di mera attuazione, come ho altrove indicato, la quale consiste nella coordinazione dei caratteri complessivi dell'individuo e della specie all'ambiente di cui fan parte, e sopratutto nella attitudine a conservarsi, oppure a propagarsi indefinitamente.

Ma questa teleologia non è negata neppure dai propugnatori della concezione meccanica ateleologica. E come il potrebbero? Sarebbe un negare non un principio vitale, ma la vita stessa, come oggetto delle scienze biologiche. Ora è verissimo che il determinismo meccanico, siccome quello che concerne serie di termini per così dire impersonali, prive di personale individuazione, non ci presenta quel ciclo di azioni, con ritorno della causalità su sè stessa, che forma la mirabile unità organica di un individuo vivente, e pertanto non ci appaga, mostrandoci solo un minimo di intelligibilità nella uniforme e monotona sequenza di leggi astratte dai reali procedimenti di natura: una scienza morta, ma pure indispensabile. Tuttavia una cosa desidero rilevare: ed è che al lume della finalità intenzionale, pure affermando la realtà obbiettiva di un ordinamento finalistico, pur restando nei limiti angusti della nostra mentalità, ciascuna relazione finalistica tra due enti ci appare, direi quasi, il veicolo di innumerevoli relazioni finalistiche. Questa non è una congettura fantastica; ma è la traduzione in forma logica del fatto della teleologia empirica, considerata al lume di una finalità intenzionale.

1° Mentre nel nesso di causalità efficiente hai relazione semplice discendente nel tempo, come Kant si esprime, nella relazione di causa finale hai che l'effetto prodotto viene assunto come causa o motivo dell'azione della causa per cui esso è stato prodotto; dimodochè nella indagine teleologica risali la successione temporale. Fin qui Kant, il quale certo non pretese in questo affermare nulla di nuovo oltre a quello che già era stato precisato dagli scolastici, (*Quod primum est in conceptione, est ultimum in executione*).

2° Ma ben altre differenze sono da rilevare. Anzitutto un nesso di causalità efficiente, una, come suol dirsi, *azione* di un ente in natura può essere, come altrove ho notato, di *mutua*

utilità, se non degli enti direttamente considerati, di due enti tra i quali tale azione sia come un mezzo o intermedio.

3° Inoltre ciascuna azione può essere il veicolo di *innumerevoli* relazioni teleologiche, relazioni mutue, ovvero di contraria direzione (dall'agente al paziente e viceversa). Così è inevitabile ammettere che un evento anche insignificante come quantità di moto o modificazione in natura, sia, nell'anello causale, condizione di immensi ed incalcolabili risultati.

È insomma evidente che la ripercussione indefinita delle azioni, che vige nel campo della causalità efficiente, implichi una ripercussione indefinita delle azioni anche minime, nella causalità finale e pertanto che un fatto per sè insignificante, non appena si ammetta il cosmo essere predeterminato verso una finalità voluta, possa avere una moltitudine di « utilità » o di « danni » rispetto alle teleologie individuali sulle quali ha una influenza ed una serie di « missioni » che niuno saprebbe determinare in ordine alla finale attuazione della storia cosmica.

4° Altra differenza: nell' ordine di causalità efficiente l'azione è nei suoi caratteri e dignità la diretta espressione della dignità dell'agente: tutt'al contrario nell'ordine finalistico la « importanza » di un'azione non è per nulla in ragione della dignità ontologica dell'agente. Le cose sono così disposte che può essere indispensabile alla attuazione della finalità cosmica tanto l'umile lombrico col suo lavoro per tanti secoli disprezzato, e magari qualche forma estinta di rettile gigantesco dell'êra secondaria, quanto l'opera di un uomo elevato per intelligenza. Chè anzi, pare piuttosto che nell'ordine di finalità il compito più importante, gli uffici di natura più indispensabili alla produzione e sostentazione delle forme di vita più alte, siano disimpegnati dalle forme di vita inferiori.

Sono questi gli umili e troppo spesso dimenticati nostri sostenitori. Così nell'ordinamento di natura, facendo gli esseri infimi i primi e indispensabili artefici del consorzio biologico, si ha materia per umiliare uno stolto orgoglio ontologico dell'uomo ed un monito per riabilitare le forme infime, su le quali dovremmo meditare con senso di riconoscenza considerandone i beneficii.

Qui si rivela anche un aspetto terribile nel cozzare delle teleologie singole: infatti un uomo scellerato può privare la so-

cietà di un eroe, di un santo; un rettile velenoso può privare la umanità di un Newton o di un Leibniz. Le cause infime possono attentare alle teleologie superiori, in quanto abbiano un lato contingente.

Ma tornando all'argomento, osserviamo che se, per la mente nostra limitata, ciascuna azione cosmica può essere considerata come veicolo di infinite relazioni, ed *anche riversibili*, tra innumerevoli enti e teleologie individuali e non solo tra forme attualmente viventi, ma pur tra forme passate e vite avvenire, noi possiamo distinguere relazioni prossime di finalità tra paziente ed agente ed anche queste *più volte mutue* e reciprocamente riflesse, come le immagini di due specchi posti di rimpetto l'uno all'altro, poichè queste relazioni *essendo ideali insieme e reali*, se nella attuazione loro sottostanno alla legge del tempo, nel nesso logico loro sono *estemporanee*, trascendono anche il tempo (come lo spazio).

Le relazioni finalistiche ammettono dunque molti gruppi di relazioni simultanee e come sovrapposte ed altre intersecantisi, ed altre implicate l'una nell'altra, in complessità per noi indistricabili.

È dunque possibile di siffatte relazioni avere una apprensione minima, pur vera e sussistente, non illusoria od arbitraria, ma razionale ed espressiva di particolari momenti di teleologie reali. Vi ha poi una legge di distribuzione, per cui un'azione diverge e diffonde la sua azione su molti e forse tutti i membri di un gruppo.

Ora si avverta: la realtà di un ordinamento finalistico obbiettivo non distrugge la verità di questi rapporti particolari, ma li integra. Le ragioni di elezione o determinazione di un fatto particolare possono essere e debbono essere infinite, poichè risultato di elezione tra possibilità indubbiamente infinite.

Ora la determinazione da una Ragione infinita non contraddice la verità obbiettiva delle relazioni parziali o particolari apprese dalla mente umana, e pertanto erra chi dalla inadeguatezza nostra ad afferare le ragioni divine delle cose, ci accusa senz'altro di impotenza a raggiungere qualche notizia di sapere obbiettivo. La intelligenza nostra delle relazioni finali come di ogni realtà di natura è un'*apprensione minima*, *infinitesima*, ma pur

vera ed obbiettiva del pensiero divino determinatore e per conseguenza della realtà.

Ritengo che il senso di appagamento e di riposo che il Lachelier attribuisce come effetto al pensare un fine particolare di natura, anzichè al valore assoluto di questo, che non si rivela immediatamente, dipenda dal fatto della individuazione di *cicli definiti* di azione, i quali per essere circoscritti ed insieme conclusivi, cioè espressivi di un insieme coerente e logicamente coordinato di funzioni, soddisfa la mente nostra, a differenza dei provvedimenti indefiniti del determinismo di mera causalità efficiente e meccanica.

Ma completa acquiescenza si può avere soltanto dal riconoscimento di una *finalità assoluta*. La causa finale è allora come la *ragione della legge*: è il nesso ideale che ammette tanti gradi di apprensioni fino alla Ragione infinita, a seconda del vario grado di unificazione o integrazione delle teleologie parziali in quella sovrana trascendente, ove identificandosi nel decreto eterno di Dio, nel mondo dei paradigmi, non ancora pensiero vivente di Dio, ma creazione sua ideale, perde ogni contingenza rispetto alla creatura, solo conservandola rispetto alla libera elezione di Dio in confronto ad altri infiniti mondi possibili.

XII.

CARLO FORTLAGE

(1806-1871)

Paragrafo unico.

Della finalità intenzionale, di fronte a quella istintiva, secondo il Fortlage.

Un aspetto singolare del problema finalistico è rappresentato dalla cosidetta finalità intenzionale, in quanto si oppone alla finalità istintiva, propria della scuola di Schopenhauer. Questo punto di vista non è tuttavia esente da varie difficoltà che il Fortlage, discute in *Darstellung und Kritik der Beweise fürs Daseyn Gottes*, Heidelberg, 1840. Di questa discussione riferisco i capisaldi, secondo l'esposizione di P. Janet, *Les causes finales*, libro II, cap. 3, facendoli a mia volta seguire da una confutazione.

Paley, osserva il Fortlage, pretende che: « dovunque sia finalità debba esser presente ed in atto la concezione di uno scopo da raggiungere, e pertanto una intelligenza in cui risieda tale concetto. Se dunque si può addurre un solo caso ove uno scopo sia raggiunto senza che il concetto di scopo intervenga necessariamente, l'argomento è intaccato. Pertanto per sostenere tale argomento, son costretto dovunque la natura per una impulsione cieca o per una forza segreta di conservazione raggiunge da sè stessa il suo scopo, son costretto, dico, a ricorrere senza necessità al Creatore. Ci si vede tosto trascinati a conseguenze ancora più estreme... Si deve dunque credere che quando Mozart componeva, l'intendimento divino lo assisteva come un

maestro di calcolo, e che per lo scopo della passione da esprimere, gli poneva in cuore i mezzi accuratamente scelti ed appropriati a misura che ne aveva bisogno. Chè se al contrario si conceda un istante che Mozart ha potuto raggiungere anche un solo scopo nella sua musica per un istinto di sentimento senza calcolo dello spirito, l'argomento accolto è distrutto; può servire ancora a persuadere, non più a convincere ».

Al Janet riesce facile confutare questa obbiezione. Il dilemma posto da Paley non può bastare, perchè suppone due sole alternative possibili. Invece è possibile una terza congettura intermedia tra quella delle tendenze finalistiche assolutamente immanenti nella natura, e quella di un intervento continuo e immediato di Dio nella natura: ed è la ipotesi che vi siano delle forze immanenti nelle cose, e tendenti verso uno scopo a loro inadeguato; ma che tale finalità immanente è derivata, non primitiva, relativa, non assoluta.

È la ipotesi di Leibniz, secondo cui Iddio non sarebbe come un meccanico, senza del quale una macchina non può andare sempre. Egli ammette che Dio abbia deposto originariamente nelle cose una certa spontaneità ed energia che si svolge poi conformemente ad una legge interna, senza che si richieda che venga ad aggiungervisi l'azione di Dio. Tale forza sarà, secondo l'occasione, tendenza, istinto, ispirazione, ecc. Così Janet; e non gli si può dar torto.

Sembra a noi che il Fortlage abbia spostata la questione. Niuno nega che tra le cause seconde possano darsi azioni finalistiche senza una chiara conoscenza dello scopo. Basterebbe non solo l'esempio delle industrie degli animali, i cui prodotti presentano all'uomo un grado di « opportunità » (*Zweckmässigkeit*) ben più alto che non possa esser stato cercato dagli animali stessi; senza tacere della ispirazione del genio, per sì larga parte incosciente, e delle azioni sonnambuliche (1).

(1) In realtà il sonnambulismo ci mostra sempre un certo grado di teleologia nelle azioni singole, sebbene sia rotta la coordinazione colla teleologia della veglia, ossia la continuità logica e razionale con questa. Qui si rende ancora necessaria la distinzione tra le due teleologie, quella formale automatica e quella di contenuto.

Quello che si nega è che tale teleologia cieca possa darsi nel processo dell'universo cosmo. Ed infatti, finchè trattasi di automatismi di cause seconde, è ovvio che possiamo pensare, questi, diretti nella loro finalità da una causa più alta, e perciò resta ancora soddisfatto il nostro bisogno di una ragion sufficiente delle determinazioni; mentre se illegittimamente estendiamo la incoscienza della finalità a tutto il processo cosmico, dovremmo ammettere una finalità primitiva senza causa, poco in accordo colle vicende storiche che osservansi sul pianeta.

Poco diversa da questa nostra è la difesa che fa Leclerc (Janet, pag. 526, op. cit.) della natura intelligente della causa finalistica; poichè donde potrebbe venire, dice questo autore, la determinazione verso uno scopo, in una forza finalistica cieca, la quale sussistesse di per sè (nell'ordine assoluto)?

La seconda obbiezione di Fortlage, se pure merita tal nome, è questa: che nelle matematiche abbiamo esempi innumerevoli di finalità attuate senza alcuno scopo preconcepito. È Kant che primo ha rilevata questa specie di teleologia matematica, della quale dice: « Che in un triangolo la somma degli angoli sia eguale a due retti, o no... ciò ai nostri occhi non ha importanza alcuna, solo perchè di ciò non vediamo alcuna utilità per noi. Noi non apprezziamo una saggezza pure agente verso uno scopo, se tale scopo non presenti alcuna utilità per noi. Che il triangolo abbia i tre angoli eguali a due retti, ciò non sembra a noi uno scopo, ma una conseguenza inevitabile dell'incontro dei rapporti matematici primitivi ».

Ora qui evidentemente è istituita una analogia tra le coordinazioni delle parti di una figura geometrica definita e quelle esistenti tra le parti di un organismo, sebbene in queste ultime vi sia anche subordinazione. Anzitutto osserveremo come la teleologia matematica sia stata impropriamente chiamata così dal Kant. Meglio chiamerebbesi *correlazione ideale a priori* la corrispondenza delle parti in un concetto matematico che non in una rappresentazione estetica. Certo la rappresentazione estetica può divenire un fine nella realtà in quanto certi prodotti di natura e dell'arte umana si conformano alle esigenze dell'ordine estetico *a priori*; ma per sè chiamare la estetica una *finalità senza scopo*, appare una complicazione inutile.

Gli ordini matematico ed estetico somigliano all'ordine finalistico, appunto pel fatto di presentare un concatenamento tra molti elementi. Kant stesso rileva le differenze: « in matematica, scrive, non si tratta della esistenza delle cose, ma delle cose possibili, e per tanto non può esser questione propriamente di cause ed effetti ». Ma è falso che noi non scorgiamo una reale *finalità* nei concetti matematici, perchè non scorgiamo una utilità immediata per noi nelle proprietà delle figure e dei numeri. Se così fosse non potremmo neppure farci un concetto della teleologia relativa alle specie animali; mentre noi riconosciamo questa, prima e indipendentemente dalle dimostrazioni che tale utilità relativa ridondi indirettamente a vantaggio nostro; tanto è vero che molti ammettono la teleologia delle specie, ma non la sovranità della finalità umana.

Segue poi il Fortlage:

« L'argomento teleologico (della esistenza di Dio) non trae la sua forza decisiva dalla esistenza di una finalità universale, diffusa dovunque, ma da una specie di disseminazione delle cause finali disperse in un modo accidentale nel vasto impero della natura, in modo tale che gli esempi meravigliosi brillano come eccezioni... così da sembrare qualcosa che supera le forze della natura stessa... Che in un paese crescano certe specie di piante, che precisamente servono di alimento e di medicina fra gli animali di quelle regioni... questo ci pare meraviglioso e sorprendente, perchè tutti gli avvenimenti naturali non ci mostrano in modo così immediato nel loro rapporto reciproco una connessione così intenzionale ed organica. La povertà che presenta la natura dal punto di vista delle finalità ispira una certa diffidenza verso le forze di essa... si finisce per preferire di credere ai miracoli ed alle storie dei fantasmi, che di acconsentire all'idea di un processo teleologico della natura stessa ».

Anzitutto qui è evidente il partito preso; e l'autore cade in contraddizione. Se in natura sono evidenti i rapporti teleologici, allora ciò è per lui prova della immanenza della teleologia; se sono poco evidenti, ciò è la ragione per cui, diffidando della natura, siamo tentati a cercare una causa trascendente della finalità. D'altronde non è vero che siano così rari i rapporti teleologici: tutti gli organismi vivono e si riproducono grazie alla

conservazione di tali rapporti. La finalità è più intricata, ma obbiettiva e reale, anzi d'un ordine più elevato nei rapporti detti da Kant di teleologia esterna, cioè tra specie e specie.

Il Janet, nel confutare questa terza difficoltà del filosofo hegeliano, osserva che la questione se la finalità sia immanente o trascendente non è identica a quella se essa sia intenzionale o cieca: « La *intenzionalità* e la *trascendenza*, egli scrive, sono due cose distinte. Si può concepire una causa immanente materiale (un'anima del mondo, per esempio), la quale, come la Provvidenza degli stoici, agisce con saggezza e previdenza. Si può concepire al contrario una causa trascendente, come l'atto puro di Aristotele, che agisce sulla natura in modo incosciente e per una specie di *attività* insensibile. Se dunque si fosse stabilito che la finalità è nella natura, non avrebbesi esclusa necessariamente la intelligenza della finalità... E pertanto, se consideriamo anche la natura come la causa sufficiente della finalità, resterebbe sempre a chiedere come la natura possa raggiungere il suo fine senza conoscerlo, e adattare i mezzi al fine, senza nulla sapere nè degli uni nè degli altri, e l'ipotesi di una finalità senza previsione resterebbe ancora incomprensibile ».

Ora, astrattamente ciò è vero; ma il Janet concede troppo, perchè mai si potrà dimostrare che nella natura sia la causa *sufficiente* della finalità, poichè a dimostrar questo occorrerebbe spiegare « come essa possa raggiungere il suo fine » ecc.

Senza dubbio, sotto l'influenza della critica kantiana, il Janet considera più difficile la dimostrazione della trascendenza della finalità, che non quella della sua intelligenza, ovvero non incoscienza. Certo, egli dice, (pag. 542) « non possiamo concepire una intelligenza suprema, senza supporla nel tempo stesso extra-mondana. Lo concediamo; ed è questa una delle ragioni più decisive in favore della trascendenza di una causa prima intelligente. Per esempio, le difficoltà che nascono dall'idea di una creazione *ex nihilo*, dall'idea di sostanza, dalla distinzione esatta della causa prima e delle cause seconde, sono difficoltà indipendenti da quelle che si elevano contro l'ipotesi di una previsione ordinatrice. Ecco perchè diciamo questa poter essere separata da quella della trascendenza, e che essa sussiste per ra-

gioni proprie, qualunque sia il grado di intimità che attribuiamo alla causa prima, rispetto alla natura ».

Se in astratto la distinzione è possibile, vedremo in appresso come gli indizi in natura di una intelligenza preordinatrice siano identici con quelli che ne provano la trascendenza. Ma intanto si potrebbe subito obbiettare al Janet che, astrattamente per molte e più forti ragioni, la trascendenza dev'esser mantenuta distinta dalla « creazione ex nihilo », essendovi stati autori che hanno ammesso quella, senza voler confessar questa.

L'ultima obbiezione di Fortlage contro l'ipotesi di una finalità intenzionale merita la più attenta considerazione, non solo perchè essa contiene un vero problema, a confessione di filosofi teisti, ma perchè la risoluzione di essa può arricchire di nuovi argomenti una moderna teodicea.

« Nella ipotesi teleologica », scrive Fortlage (Janet, op. cit. pag. 520) non si può giustificare il Creatore di una certa debolezza, di una certa tendenza a giuochi inutili, allorquando lo si vede raggiungere con grandi apparecchi di invenzioni ingegnose, dei fini molto piccoli, che un Creatore onnipossente, avrebbe potuto raggiungere con mezzi molto più semplici e molto più brevemente, *senza creare a sè stesso, cammin facendo, degli ostacoli inutili.* Perfino Paley, il grande ammiratore della divina Sapienza nella organizzazione degli animali, esprime la sua sorpresa su questo punto, e non vede altro rifugio che nella incomprensibilità delle vie di Dio. E parlando degli occhi composti degli insetti scrive: « Perchè il più sapiente dei creatori ha egli ricorso nella creazione degli animali a degli apparecchi così imperfetti, mentre più tardi doveva mostrare coi fatti che la "stoffa della natura" era capace di produrne uno ben più perfetto? Provava egli dunque un piacere, pel solo scopo di variare, a realizzare, con mezzi imperfetti e difficili ciò che poteva ottenere molto più presto con dei mezzi più perfetti? Un tale gioco da fanciullo che crea a sè degli ostacoli per divertirsi, e che si compiace umoristicamente in bizzarrie e meraviglie, un tale gioco è esso degno di un saggio Creatore? »

A parte la molta irriverenza di linguaggio, e la stoltezza con cui i gretti criteri di una economia umana che hanno la loro ragion d'essere nella limitazione stessa dei mezzi umani, ven-

gono proiettati antropomorficamente in Dio, ricchezza infinita, v'ha un punto che merita di essere discusso, in quanto sembra contraddire una delle frasi fatte o dei luoghi comuni della consueta teodicea, raccolti e sviluppati anche dal Rosmini: che cioè si vedono in natura « raggiungere alle volte con grandi e complicati apparecchi dei fini molto piccoli che un creatore onnipossente avrebbe potuto raggiungere con mezzi molto più semplici »; come anche l'apparenza di un disegno, in cui l'autore pare « crearsi degli ostacoli per poi divertirsi a distruggerli ».

Se la lealtà è la prima condizione di una controversia, molto più poi nella questione più palpitante che agitar possa la mente umana, pur deplorando la forma letteraria irriverente, dobbiamo con Paley confessare che a tutta prima in natura vi sono disposizioni di cose che sono ben diverse da quello che la piccola mente umana avrebbe potuto aspettarsi, *deducendo* dalla provvida Sapienza di Dio. Poveri criteri nostri! Se il disegno di natura è realmente divino, dobbiamo aspettarci qualche maggior sorpresa che se fossimo noi stessi, parti non disprezzabili del mondo, meri prodotti di natura, come pretendono gli antifinalisti.

Anzitutto Fortlage non si accorge che questi pretesi errori potrebbero ritorcersi contro quella stessa natura, verso la quale egli voleva convincersi di esser troppo diffidente per non crederla capace di essere essa medesima la produttrice e la sede delle disposizioni teleologiche che vi osserviamo. Ma sorvoliamo su queste ragioni, quasi sentimentali ed arbitrarie, trattandosi del fine e del mezzo e non di differenze essenziali. L'unico dubbio che potrebbe sussistere di fronte alla contemplazione della natura sarebbe se questa, dato potesse essere autrice esclusiva della vita, appaia buona o cattiva, sebbene poca speranza ci resterebbe di conclusione, se non al lume di una causa trascendente.

Un fatto obbiettivo e non arbitrario resta della critica di Fortlage ed è precisamente quello che avevamo noi stessi rilevato indipendentemente da lui, e credo lo sarà da chiunque anche superficialmente dia uno sguardo filosofico alla natura; e cioè *indirettezza*, per così dire, *della via a raggiungere uno scopo*, e

la grandiosità dei risultati in confronto alla piccolezza di certi fini, o meglio di *mezzi antecedenti* ad altri *mezzi conseguenti*.

Poichè la difficoltà in apparenza sussiste, se noi la distruggeremo, essa deve risolversi a vantaggio della dimostrazione della divina Sapienza.

Dice dunque anzitutto Fortlage e con lui la turba dei mille critici oppositori « le vie di natura esser troppo indirette per poterle attribuire a un Dio provvido ed onnipossente ». Molti errori e parecchi sofismi contiene questa proposizione. Una petizione di principio: Dio dover essere quale antropomorficamente costoro se lo raffigurano o non essere. Una *falsa analogia* per cui proiettando in Dio i criteri tratti dalla vita pratica umana, inquanto essa è soggetta alle condizioni di tempo e di spazio e ad ogni limitazione, si conchiude, precisamente al contrario del vero, che Iddio è sapiente se le opere sue sono confrontate ai criterii della condotta umana.

Cioè: 1° l'uomo, avendo il tempo limitato, ha premura e si affretta ad una mèta; 2° l'uomo ha mezzi limitati e pertanto la economia dei mezzi gli è necessaria per raggiungere i fini senza esaurire le sue provviste, e lo spreco gli è vietato siccome peccato. (Dunque la economia divina deve imitare (!) la umana ed uniformarsi alla stessa grettezza! Vi corrisponde un aspetto vero: ed è che la Sapienza, da chiunque sia, ripugna allo spreco, in quanto lo spreco implica elementi frustranei, l'eccessivo, e quindi qualcosa che si sottrae alla ragion sufficiente); 3° (e questo non è compreso nella critica di Fortlage) l'uomo, dovendo compiere un lungo cammino ed attuare un lungo disegno, va soggetto per la via a distrazioni, a stanchezza; (e pertanto la causalità divina deve anch'essa in certo modo affievolirsi a distanza di tempo, perdere efficacia, e una determinazione molto remota appare perciò, solo perchè remota, meno efficace che una immediata e diretta).

Questo è il *pendant* della obbiezione rispetto alla indirettezza del cammino; ma è trasferito dallo spazio ideale alla durata ideale della evoluzione. Sicchè nella obbiezione si ha un lato sofistico, direi quasi grottesco, pel quale si obbietta all'idea di « Creatore », siccome segno di ordinamento poco sapiente, ciò che invece sarebbe condizione di divino privilegio.

Mille e mille ragioni si potrebbero contrapporre alla pretesa obbiezione dello sviluppo indiretto, quali la bellezza e convenienza di una uniformità, di una unità di disegno, sviluppata in tutte quante le sue parti, il *nessun danno che viene al fine* dall'essere attuato in un modo o nell'altro, il che appunto è privilegio divino; laddove nella causazione umana, la via di minimo sforzo è anche precetto morale, in quanto l'uomo, risparmiando energia, diviene più produttivo; e la economia dei mezzi esterni gli è prescritta anche per non danneggiare i suoi simili. Rapporti tutti, questi, che trasferiti in Dio, diventano privi di senso.

Qui tuttavia non siamo ancora nel nodo della difficoltà.

Spogliate le consuete obbiezioni ad una causa trascendente di tutto ciò che v'ha di subbiettivo, di convenzionale e sofistico, e resta ancora qualche cosa che ha l'apparenza di una reale difficoltà. Sebbene l'uomo non debba presumere di giudicare le vie di Dio, sotto pena di cadere oppresso dalla Gloria, tuttavia è legittimo il suo desiderio di diradare, per quanto gli sia possibile, le nebbie dei pregiudizi ed eliminare tutto ciò che gli sembra irrazionale. Ora la via indiretta a produrre un fine ed una grande complicazione di mezzi, in tanto potrebbe apparire inconciliabile con la divina Sapienza, in quanto essa potesse dimostrarsi *reale* ed *assoluta*. Siccome noi non possiamo concepire i mezzi se non come ordinati ad un fine, nè ci è possibile concepire la Sapienza se non con adeguata disposizione di quelli a questo, nessuna eccellenza di una causa o di un agente può dispensarci dal soddisfare a cotale esigenza della mente nostra.

Ed invero, se nell'ordine finalistico si dessero realmente dei termini soprannumerari — cioè tali non già che il Creatore avrebbe potuto produrre l'ultimo senza produrre quello che lo precede (che questo è implicato dalla onnipotenza) ma tali che non avessero alcuna ragione se non di mezzi — l'opera di natura ci parrebbe poco conforme ad un disegno divino, inquantochè tali anelli di causalità non avrebbero ragion sufficiente, e pretender di giustistificarli con un mero arbitrio di Dio, non sarebbe nè dimostrativo (come il dedurre qualche cosa dalla giustizia) nè riverente a Lui che non è onnipotenza astratta, ma amore e sapienza onnipossente.

L'unica alternativa, che parrebbe a noi razionale e pienamente giustificata dalle cose, è che quella che noi chiameremo mezzi di produzione *tout court*, come anche quella che ho chiamato *teleologia di formazione*, siano qualcos' altro ed abbiano qualche altra ragione di essere. Ciò appare anzitutto conforme all'atteggiamento savio e prudente che deve avere non solo un filosofo ma anche un naturalista. Chè Darwin e Wallace ci ammoniscono di andare molto cauti prima di pronunciarci sulla utilità o inutilità di un carattere: il che può dirsi anche dei complicati rapporti di finalità esterna ed ancora più, rispetto alla finalità più alta. Che sarà poi se con gioia troviamo che altre vie di investigazione hanno indotto a questa stessa conclusione? Non è egli fortissimo argomento l'esserci incontrati in questo punto, muovendo da vie diverse?

Dobbiamo per questo rifarci alquanto indietro e rammentare ciò che io dissi altrove: i vari ordini di natura essere siffattamente disposti e presentarci ripetizioni ed analogie tali da prestarsi ad essere gli uni rappresentativi e simbolici degli altri, e certi rapporti impliciti dell'ordine morale ripetersi poi negli ordini inferiori. Eravamo giunti a queste conclusioni dall'esame delle analogie e delle ripetizioni dei fatti in cicli digradanti; e fummo condotti a conchiudere che tali somiglianze non fossero che la idea esemplare diversamente riflessa nei vari ordini di natura, incontrandoci così mirabilmente coi dati della rivelazione affermante il sacrificio divino centro e foco della vita religiosa.

Ne conchiuderemo che le cose sono disposte in modo che l'attitudine a rappresentare la causa esemplare richiede disposizioni speciali obbiettive nelle cose e che pertanto quella della funzione rappresentativa costituisca realmente un fine distinto in natura, sebbene tale conformità tra i diversi ordini e coll'ordine morale potesse anche essere obbiettivamente, e per qualsiasi altro spettatore, non escluso lo stesso Creatore, come una esigenza della verità e profondità e *unità di economia* dell'opera divina; tanto più che l'uomo quale microcosmo, incarnante, per così dire, la natura tutta quanta, ha facoltà di emettere atti volontari che culminano nell'atto morale, non soltanto elicito ma voluto. Talchè nei vari ordini di natura sono come di-

stribuiti e separati come in analisi, per sintesi vieppiù ridotte, i vari fatti che partecipano alla incarnazione dell'atto morale tipico e concreto. Questo vedemmo essere il sacrificio.

Ora è notevole che il sacrificio non è solo parentale, sociale, il che sarebbe già bella analogia (notevole riscontro) col fatto umano; ma è fatto universale della natura vivente. La grande legge di selezione non è altro che l'aspetto meccanico esteriore di questo grande fatto del sacrificio. Già da parecchi, ad es., Sant'Agostino, si era avvertito « gli animali, per così dire, immolarsi all'uomo » (1). Mai, come dopo il prevalere della ipotesi darwiniana della selezione, vedemmo la immolazione degli organismi aver assunta tanta importanza!

Ora non implica essa forse precisamente quelle vie di sviluppo indiretto che il Fortlage obbietta alla divina Sapienza? Non è questa in atto la legge del sacrificio nel suo significato più profondo, solenne, quasi religioso, la immolazione del numero alla qualità? la legge di dolore e di sacrificio quasi simboleggiata siccome condizione di progresso?

Il Fogazzaro fu dei primi tra noi ad avere intuita questa nobile verità.

Cotesta conclusione può ben presentarsi qui come confutazione adeguata delle obbiezioni del filosofo hegeliano. Il cosmo, foggiato sul sacrificio, è stato scelto siccome il più confacente allo sviluppo morale dell'uomo ed il più ricco di rappresentazione alla mente contemplativa.

Un filosofo finalista non dovrebbe meravigliarsi che in natura fra tante disposizioni che assicurano il cibo materiale all'uomo vi sia anche un numero maggiore di disposizioni atte (sebbene non possano escludere altri scopi) ad alimentare la sua intelligenza e a riflettere il pensiero dominante di natura e, quasi in specchio ed enigma, la causa esemplare, la norma divina.

Ora intendiamo come gli apparenti sviluppi indiretti, in natura non siano tali realmente, ma come tutt'al contrario le pre-

(1) Cfr. P. Celesia, *Problemi di Biologia alla luce del finalismo.* (Opere, Serie filosofica, II). Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1924, Cap. IV, § 1-4; idem. *Dalla Natura a Dio attraverso il sacrificio* (Opere, Serie filosofica, IV) 1925, Cap. III, § 6.

tese od apparenti digressioni siano così poco inutili come lo sono le parole tracciate da una penna invece di una semplice linea retta. Un selvaggio che vedesse un uomo scrivere potrebbe credere ch'ei scherzasse o folleggiasse; e ben più evidente sarebbe e più leggibile per lui la intenzionalità di un uomo che tracciasse su una carta una linea dritta. Non altrimenti in natura il preteso sviluppo indiretto corrisponde alle mistiche parole con cui natura narra a caratteri di sangue le condizioni dolorose della più alta e solenne vita umana morale.

La obbiezione di Fortlage viene dunque distrutta dalla conclusione nostra precedente e mutata in muro di rinforzo alla teodicea cattolica. Essa d'altronde aveva il gran torto di eliminare dalle opere divine ogni intermediazione di cause seconde. Ed infatti portata alle sue ultime conseguenze essa implicherebbe questo assurdo, che di qualsiasi effetto di natura prodotto s dia una causa naturale. Tuttavia abbiamo voluto lealmente rilevare come in natura si diano realmente degli sviluppi tanto indiretti da meritare un attento esame ed una rigorosa discussione.

Un'altra difficoltà analoga avevamo rilevato noi stessi, e più profonda e paradossale, nello sviluppo dei caratteri, rilevando come in natura vi abbiano due sviluppi paralleli singolarissimi: ad es. il senso estetico della femmina e il correlativo abbellimento del piumaggio nel maschio; laddove un piumaggio ben più povero avrebbe bastato egualmente ad un senso estetico meno esigente; e parrebbe qui, nel concetto di una teleologia immanente, che natura avesse reso più esigente il senso estetico della femmina, per accrescere le difficoltà, dovendolo poi soddisfare con adornamenti del piumaggio più sviluppati (1). Qui troviamo uno splendido esempio degli sviluppi indiretti e delle pretese varie complicazioni.

Ne conchiusi forse contro la finalità? Tutt'al contrario rilevai l'assoluta insufficienza dell'ipotesi utilitaria per ispiegare lo sviluppo di tali caratteri. Nessun biologo avrebbe faccia di negare, che per piacere alla femmina non è affatto necessario

(1) Cfr. P. Celesia, *Problemi di Biologia alla luce del finalismo* (Opere, Serie filosofica, II). Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1924.

che il maschio sia più adorno, *poichè* se la *estetica* fosse solo apparente e al tutto schiava della utilità, non sarebbe più vera estetica, e basterebbe che vi fossero vari gradi di *simpatia* o individuale *affinità*, o, se si volesse, qualche carattere localizzato: basterebbe forse uno sviluppo maggiore dei muscoli, una eccellenza del tipo, o qualche segno funzionante quasi a guisa di segno di riconoscimento, ma *per nulla ancora estetico*; nè sopratutto richiederebbesi che siffatti caratteri ornamentali apparissero tali anche all'uomo.

A chi negasse ciò, rispondo con un proverbio francese, che tenta definire l'ideale della bellezza *sessuale*: « pour le crapaud c'est sa crapaude ». E la proclività del rospo per la sua femmina è altrettanto giustificata e filosofica di quella del pavone femmina pei maschi!

Questa maggiore e nuova complicazione del dover soddisfare anche al senso estetico dell'uomo, mi portò ancora più lontano dalla spiegazione utilitaria assolutamente inetta, ed anzi tendente ad aumentare le difficoltà. Poichè, ammesse (e i fatti lo esigono) delle *esigenze estetiche specifiche*, cioè *subordinate* alla utilità ma non del tutto determinate da questa, resterebbe a trovare il nesso per cui i maschi aventi quei caratteri locali di adornamento più belli siano i più atti a perpetuare la specie *ad esclusione* degli altri. Con che poi non spiegherebbesi la meravigliosa bellezza che noi pure scorgiamo in quei caratteri di adornamento. Insomma la ipotesi utilitaria è una spiegazione insufficiente che ha bisogno essa stessa di essere spiegata.

Conchiusi allora lo sviluppo della bellezza in natura non essere più una mera *digressione* capricciosa e vana nello sviluppo dei caratteri utili; ma essere un vero *scopo in natura*; e questo pure costruire una finalità rappresentativa avente leggi ed esigenze proprie, non riducibili all'antagonistico criterio della utilità. E così, un'altra volta, rilevando la insufficienza della mera ipotesi utilitaria e meccanicistica, additai una reale affinità, facendo di un'apparente obbiezione, un ottimo presidio per una teodicea, forte delle moderne conquiste della scienza.

XIII.

GUGLIELMO WHEWELL

(1794-1866)

SOMMARIO: § 1. Idea delle cause finali. — § 2. Dello schema normale e delle atipie in biologia, in rapporto alla legge teleologica. — § 3. Della pretesa inutilità della ricerca delle cause finali nel mondo fisico. NOTA. Whewell, Cuvier e le cause finali.

§ 1.

Idea delle cause finali.

Nel Capitolo 6 del Libro IX dell' opera *Philosophy of the inductive Sciences*, Whewell tratta della « Idea delle cause finali ». Cominciamo coll'esporre le opinioni di quest'autore, in breve sunto, intercalando nostre osservazioni critiche.

Whewell considera gli esseri « organizzati » come inintelligibili senza i rapporti di finalità. Egli ricorda la definizione del « gran metafisico » (Kant). « Prodotto organizzato della natura è quello in cui tutte le parti sono mutuamente mezzi e fini », definizione che Whewell accetta, osservando che non basterebbe chiamare le parti di un organismo mutuamente dipendenti (perchè questo potrebbe essere vero anche di un ordigno meccanico) e neppure mutuamente cause ed effetti, poichè « questo è il caso nelle macchine. In un orologio, il pendolo mercè lo scappamento fa discendere il peso ed il peso mercè lo stesso scappamento mantiene in moto il pendolo.

« Nell'essere organizzato vi ha di più... Un sistema dicesi organizzato quando gli effetti che hanno luogo tra le parti sono

essenziali alla nostra concezione del tutto, ovvero, quando il tutto non sarebbe un tutto nè le parti sarebbero parti a meno che questi effetti fossero prodotti, ossia, quando gli effetti non solo si producono ma siano compresi nell'idea dell'oggetto; quando non siano soltanto veduti, ma preveduti; non solo aspettati ma voluti: in breve quando invece di esser cause ed effetti siano fini e mezzi, come vengono detti nella definizione (di Kant) sopra riportata. Per tanto noi includiamo necessariamente l'idea di fine o scopo o disegno nella nostra idea di organizzazione ».

Pag. 620. « Quest'idea di una causa finale non è dedotta dai fenomeni col ragionamento ma è presunta, come la sola condizione per la quale possiamo ragionare sopra simili soggetti. Noi non deduciamo l'idea di spazio e di tempo o causa efficiente dai fenomeni che ne circondano; ma necessariamente riguardiamo fin dal principio del nostro ragionare i fenomeni siccome subordinati a queste idee ».

L'autore considera la finalità siccome una concezione inevitabile anche per ciascuna parte.

Pag. 620. « ... nella contemplazione della natura organizzata noi consideriamo ciascuna parte siccome serviente a qualche uso e non possiamo studiare la struttura siccome organizzata senza una tale concezione. La nozione di adattazione — questa idea di un fine — può divenir molto più chiara e calzante vedendola esemplificata in qualche caso particolare. Ma pure, sebben suggerita ed evocata da casi speciali, essa non è fornita da essi ».

Vero. Però abbiam veduto che la definizione di Kant è obbiettabile non essendo applicabile universalmente; e che l'idea di fine neanch'essa è necessaria alla intelligenza di qualsiasi organo in particolare.

L'autore adduce esempi della importanza che dava Galeno all'idea di una realtà del finalismo « ossia — scrive Whewell — che ogni organo e parte non solo producesse un certo effetto o rispondesse ad un certo uso, ma che fosse così costituito da imprimer in noi la persuasione che era costruito per quest'uso, che era inteso a produrre un tale evento ». La stessa « persuasione » avrebbe guidato Harvey alla sua più importante scoperta ed in

genere fisiologi ed anatomici insigni sempre sarebbero stati guidati dal principio che la natura nulla opera invano.

Qui l'autore, come la maggior parte dei filosofi prima e dopo di lui, non distingue abbastanza l'idea di una teleologia di natura da quella di una realtà del finalismo. La prima è concessa da tutti. Niuno dubita che gli organi abbiano una funzione (almeno quasi tutti) e che queste funzioni corrispondano ad un bisogno dell' organismo o della sua specie. Pertanto questa è riconosciuta unanimemente come una tendenza di natura, sebbene questa la si consideri come una espressione. metaforica, una illegittima personificazione delle forze cieche di natura. La questione invece è di sapere se il processo meccanico di sviluppo storico basti a spiegare le relazioni teleologiche esistenti in natura, anche senza una preordinazione loro ad una finalità che trascende la natura medesima.

La teleologia empirica, esclusivamente considerata dai biologi « positivisti » non può essere, per così dire, che una « teleologia disteleologica » che sarebbe precisamente una contraddizione nei termini, se per l'appunto i biologi non si affrettassero a rinnegare il significato positivo del primo termine, spiegandolo come una metafora esclusivamente designante la conformità relativa degli organi alla conservazione della vita dell'individuo e delle specie. Si comprende del resto che una teleologia empirica difficilmente potrebbe andare esente da una tale intima contraddizione nel cosmo delle forme transitorie, il cui termine dev'essere lo inevitabile sfacelo.

Il riconoscimento della teleologia siccome segno innegabile di un reale finalismo non può dunque stare che come preambolo al riconoscimento di un finalismo trascendente. Infatti il finalismo è implicitamente ottimistico. Ora non può esser tale un sistema che sia chiamato ad avere per coronamento una finale catastrofe, senza dire delle molte catastrofi delle vite singole e delle specie.

Gli autori han troppo spesso negletto di mettere in evidenza questo contrasto; cosa, invece, necessaria, perchè i biologi positivisti altrimenti non avrebbero torto di non ravvisare nella teleologia empirica quella completezza e razionalità di un ciclo finalistico per cui il fine empirico dei prodotti di natura appaia

degno di sì elaborate strutture. Ma il fine empirico di ogni prodotto di natura (empirico nel caso dei viventi organizzati e presumibile, sempre però nell'ordine fenomenico, ad es. dei singoli sistemi cosmici) è la finale catastrofe. Solo questa è la condizione che, ben lungi dal giustificare le conclusioni affrettate dei positivisti, dovrebbe però ammonire i finalisti a non pretender neppure che la conclusione finalistica possa trarsi come una conclusione immediata dalla ispezione di organi peculiari e strutture di viventi, e non doversi, nella dimostrazione, indugiar troppo esclusivamente sopra le ammirabili coordinazioni tra le parti, almeno nel presente stadio di sviluppo della scienza, fino a che ulteriori analisi non valgano a mettere in evidenza (come io ne son certo) cause teleologiche specifiche, attive non solo nella esplicazione della vita psichica, ma forse anche nello sviluppo delle forme.

Se noi supponessimo la evoluzione essersi arrestata alla scimmia, ed un testimonio essere ammesso a considerarla in quello stadio, certo gli sarebbe stato ben difficile riuscire ad una chiara persuasione circa la finalità della natura. Egli, se dotato di mente profonda, avrebbe certo intuito che la evoluzione progressiva accenna ad un volere superiore, ad un Intelletto coordinatore; ma quanto al trovar fini particolari, degni di un Intelletto meccanico e creativo sì sublime, si sarebbe trovato in grave imbarazzo.

Così stando le cose, possiam dire che la teleologia empirica di natura (e intendo con questo la constatazione per così dir tangibile dell'appropriatezza e coordinazione delle parti in natura) ci spinge a ricercare fini ulteriori e degni; ma che essa, per sè, non acquista ancora il carattere della piena razionalità, siccome indizio e prova di una realtà del finalismo, finchè noi non riconosciamo gli indizii o anche le prove di qualche fine che appaia degno di una natura sì elaborata.

Poco dunque giova lo insistere tanto sopra disposizioni di particolari organismi, per convincere avversarii consumati nello studio delle forme organizzate; ciò varrebbe forse meglio per convincere menti ancor vergini ed aperte al genuino significato delle cose. Infatti negli intelletti accademici, cui sopra accennavo, la relazione di causalità efficiente o meccanica si interpone come una nube tra la mente loro e la Causa ordinatrice e impe-

disce loro di intuire questa, come altre volte e per immediato intuito vi riescono menti acute ma ignare di simili studii.

La contemplazione intuitiva e mistica della natura conduce ad una intuizione immediata dell'ordine siccome manifestazione divina. Ma lo scienziato, per essersi sprofondato nell'analisi dei processi di natura, deve riconquistar la mèta per una via più laboriosa, e non per questo certo men gloriosa, sebbene irta di spine e di pericoli. Per lui la intuizione è trascendente, se non è oscurata. Così il vero è aperto a tutti con ammirabile giustizia.

Whewell indugia a lungo (pag. 623-24) sopra le disposizioni meravigliose con cui è provveduto in natura a che i piccoli canguri possan suggere il latte sebbene quando son posti nel marsupio siano ancora molto deboli ed incapaci di spremere essi stessi le poppe come il fanno invece i nati degli altri mammiferi. « La mammella del canguro a differenza di quella degli altri mammiferi è munita di un poderoso muscolo... mercè il quale la madre può iniettare attivamente il latte nella bocca dei piccoli; e per dar attacco a questo muscolo v'ha un osso che manca agli altri mammiferi. Ma questo modo di risolvere il problema di allattare una creatura così piccola introduce un'altra difficoltà. Se il latte viene iniettato nella bocca di un piccolo, senza niuna azione dei muscoli di quest'ultimo, che cosa mai impedirà al liquido di entrar nel canale del respiro e produrre la soffocazione?

« Come viene impedito un tal pericolo? Mercè un'altra appropriata disposizione: vi ha un imbuto nella parte posteriore della gola mercè il quale il condotto dell'aria è completamente separato dal passaggio del nutrimento ed il latte iniettato passa in una corrente divisa da ciascun lato della faringe nell'esofago. E quasi a dimostrare che quest'apparato è realmente formato in vista dei bisogni del nato la struttura si modifica nel crescere dell'animale e l'imbuto, non più richiesto si modifica e scompare ».

Whewell conchiude (pag. 624-25): « Niuno, per quanto schiavo di pregiudizii ed antifilosofico possa egli essere per quel che riguarda il suo atteggiamento rispetto alle cause finali, potrà a meno di riguardare questo curioso sistema di ordinamento siccome costituente mezzi ad un fine. Contemplato in questo modo, esso diventa significativo, intelligibile, ammirabile; senza un tal principio diventa una complessità priva di significato,

una collezione di contraddizioni producente un risultato quasi impossibile, mercè un conflitto portentoso di accidentalità. Le parti di questo apparato non possono essersi prodotte mutuamente: una parte è nella madre, un'altra è nel nato. Senza una loro armonia non potrebbero essere utili, efficaci; ma solo un disegno può averle rese armoniche. Le parti di quest'apparato sono intese per cooperare; e non possiamo sottrarci alla forza di questa convinzione quando i fatti ci stiano innanzi. Forse — soggiunge — vi saran fisiologi i quali, col tracciar lo sviluppo graduale delle parti di cui abbiam detto e le somiglianze che le connettono alle strutture di altri animali, potran credere che questo sviluppo, queste somiglianze possan render conto della conformazione che abbiam descritto e pertanto giudicare con leggerezza della spiegazione derivata dal riferimento alle cause finali. Eppure da una serena considerazione del soggetto è chiaro che la seconda spiegazione non è disturbata dalla prima e che la prima impressione dell'osservatore che qui sia una " evidenza irrefragabile della previdenza del Creatore " mai potrà cancellarsi, per quanto possa essersi oscurata nella mente di coloro che confondono questa veduta col mescolarla ad altre che sono affatto eterogenee e pertanto non possono essere contraddittorie ».

L'esempio addotto da Whewell è suggestivo, sopratutto perchè concernendo rapporti esteriori e agevoli ad osservare, riesce di facile intelligenza per tutti. Quante più meraviglie troveremmo se potessimo penetrare ad es. nelle strutture degli organi dei sensi! Ma la forza dell'argomento vorrebbe essere, secondo me, cercata nella intenzione dell'autore, sopratutto nelle parole che abbiam scritto più sopra, ossia nel fatto che la appropriatezza di una parte ad un organismo esteriore ad essa (il nato) preesiste a quest'ultimo, la cui azione d'altronde è quasi totalmente passiva; di guisa che la relazione teleologica corre tra due termini i quali non possono essersi prodotti l'un l'altro.

Sgraziatamente qui, proprio dove l'autore ha il merito di avvicinarsi più e meglio di altri filosofi (Kant compreso) al vero modo di porre il quesito in problemi particolari di natura, egli enuncia una proposizione ambigua, la quale, se si prenda nel significato del modo di sviluppo storico, sarebbe probabilmente ripudiata da ogni evoluzionista, e solo potrebbe esser vera in un

senso trascendente; ma allora lo stesso potrebbe dirsi di qualunque altra disposizione di natura.

Infatti l'organismo del nato, sebbene sia esterno all'organismo materno, è però intimamente solidale con esso nella evoluzione delle forme. Quel nato potrà esser una madre e lo sarà nel solo caso che la sua conformazione sia stata tale da permettergli di sopravvivere, ecc. In altre parole alla selezione soggiacciono entrambe quelle forme non altrimenti che le relazioni teleologiche tra i due sessi. Se l'esempio addotto da Whewell bastasse a convincer gli avversarii essi avrebber dovuto esserlo ancor più nel considerar le relazioni teleologiche tra i due sessi di una specie.

Dunque, quanto è evidente una teleologia empirica, altrettanto è enigmatica la determinazione dei fini reali di natura; ed è erroneo pretender di ricavarne la dimostrazione immediata dalla ispezione di singoli oggetti o specie singole di natura.

La intuizione immediata che nature intelligenti, anche ignare di studii biologici, ricavano dalla contemplazione di oggetti staccati di natura, non procede dimostrativamente e si vale molto anche della lettura mimetica dei fatti di natura, ossia del disegno divino siccome riflesso dalle cose, anche dagli oggetti singoli; perchè, in questa maniera di contemplazione, vedemmo non mai esser disgiunto il riferimento implicito alla unità.

Questo procedimento individualmente è legittimo; ha la sua giustificazione nella realtà della finalità rappresentativa di natura, ma non può spacciarsi come un procedimento apodittico ed atto a convincere la ragion discorsiva, la quale ama far precedere l'analisi di un tutto e la sua scomposizione in parti distinte separatamente considerate.

Per quanto sia di evidenza immediata una relazione teleologica empirica tra la conformazione del nato e quella della mammella della madre, altrettanto enigmatica è la ragione reale ed oggettiva per la quale un tal rapporto complessivamente debba esistere. Infatti lo stesso Whewell sarebbe molto imbarazzato se gli si chiedesse per qual fine esista la specie del canguro.

I giudizi o meglio le conclusioni di costoro, relative al finalismo, han dunque questo di particolare: di esser poste nel medesimo tempo necessariamente (dopo aver rilevata una data rela-

zione teleologica in natura) ed ipoteticamente per quel che riguarda la ragione o fine particolare di essa. Ora la relazione stessa tra due termini (nel caso nostro: madre-nato) per quanto di evidenza immediata, non può farsi valere per la realtà del finalismo apoditticamente, finchè non sia trovata una ragione per cui ambo i termini della relazione, e il concetto superiore della specie che li comprende abbiano una missione, una funzione in natura riguardo a qualche ulteriore finalità, se, come pare, la esistenza della specie stessa sembri non potersi assumere come un fine adeguato e condegno (per le ragioni altrove addotte).

Questo procedimento dunque accoppia la massima certitudine alla massima incertezza. Soltanto che questa incertezza (affrettiamoci a dirlo) ben lungi dal compromettere il finalismo e la sua trascendenza, ne è la indicazione e conseguenza inseparabile.

La posizione apparentemente più forte dei biologi del mero meccanicismo sta in ciò che, sebbene le cause da essi addotte siano senza dubbio insufficienti, esse però si presentano come sufficienti e coerenti nel puro ordine di causalità efficiente, laddove la interpretazione finalistica, appunto per la sua più alta portata di stabilire un vincolo tra il mondo della esperienza e il mondo intelligibile e sopratutto pel suo difficile compito —finora inattuato — di rilevare i segni o le condizioni empiriche di tal connessione deve abbracciare termini di ordine diverso ; e l'ordine assoluto trascendendo ogni umano potere, le sue orme in natura non possono esser colte dall'umano intelletto che in modo frammentario ed appena iniziale. Ma è un grave errore logico credere che la certezza di una relazione debba esser proporzionata alla sua determinatezza; e ciò sarebbe tanto più falso quanto più generale ed elevata sia la causa che si adduce per essa.

Nè più sufficiente mi sembra una considerazione che il Whewell fa a proposito della minore sensibilità che Bichat (Whewell pag. 626) rileva negli organi della vita interna in confronto agli altri. Ei cita il passo seguente dell'insigne fisiologo: « Certo si chiederà perchè gli organi della vita interna abbian ricevuto dalla natura soltanto un grado inferiore di sensibilità e perchè mai essi non trasmettano al cervello le impressioni che ricevono mentre tutti gli atti della vita animale implicano questa trasmissione.

« La ragione è semplicemente questa — risponde Bichat — che tutti i fenomeni che stabiliscono connessioni cogli oggetti che ci circondano dovrebbero essere, e nel fatto sono, sotto la influenza della volontà; mentre tutti quelli che servon soltanto all'assimilazione sfuggono e realmente dovrebbero sfuggire ad una simile influenza.

« La ragione qui assegnata — osserva Whewell — è la Causa finale; che come Bichat giustamente dice, non possiamo a meno di postulare ».

Ora se non si può far un biasimo a Whewell di non aver prevenuto molte spiegazioni addotte dai biologi senza far appello alla realtà di un finalismo, dobbiam però confessare che questa diversa distribuzione della sensibilità è ben lungi dal costituire un argomento sufficiente e che non sia passibile di una spiegazione biologico-storica, adducendo la influenza che il principio della selezione deve esercitare sopra un tal carattere. Ma anche in mancanza della teoria della selezione, disgraziatamente l'esempio scelto da Whewell è uno di quelli che son passibili di varie e naturali spiegazioni: pei neolamarchisti sarebbe la esposizione agli agenti esterni che avrebbe sviluppato mercè l'esercizio la sensibilità, sopratutto negli organi della vita di relazione. E per chi voglia ripudiare il neo-lamarchismo si potrebbe anche, in certi casi, addurre la insensibilità che vien prodotta in noi dal ripetersi continuo di certi stimoli. Ciò però naturalmente non vale che in alcuni casi, e non per quelli nei quali mancano perfino organi terminali di sensazione.

Ma la selezione è principio esplicativo troppo solido per potersi respingere; e se essa è oggettivamente una legge di esplicazione del divino disegno, ciò non vuol dire ancora che, data la cmoplessità dei fatti di natura, essa abbia un tale aspetto e carattere pei negatori della realtà del finalismo. Perciò l'argomento è insufficiente. Whewell, procedendo nel suo studio, cita ed approva una conclusione di Bichat secondo cui (pag. 626-27) « la idea di forza siccome agente per un fine è inevitabilmente presunta e riconosciuta di suprema autorità nelle scienze degli esseri organizzati e soltanto in queste Ad es. — osserva Bichat — solo in biologia noi abbiam da considerare il caso di " malattia ". La fisiologia sta ai movimenti dei corpi viventi come l'astronomia,

la dinamica, l'idraulica, ecc. stanno a quelli della materia inerte: ma queste ultime scienze non han verun ramo che corrisponda ad esse come la patologia corrisponde alla fisiologia. Per la stessa ragione ogni nozione di " medicamento " ripugna alle scienze fisiche. Un rimedio ha per fine di ricondurre le proprietà di un sistema al suo tipo naturale; ma le proprietà fisiche giammai si discostano da questo tipo. E poichè le proprietà fisiche mai si discostano da questo tipo, esse non han alcun bisogno di esservi ricondotte: e pertanto nelle scienze fisiche non vi ha nulla che tenga il posto della terapeutica in fisiologia ».

Whewell soggiunge: « Ovvero, come potremmo altrimenti esprimerci, delle forze inerti noi non abbiamo veruna altra concezione di ciò che esse dovrebbero fare, se non da quello che esse fanno. Le forze di gravità, di elasticità, di affinità non mai agiscono in un modo patologico, mai concepiamo che esse falliscano al loro scopo; poichè giammai noi concepiamo che esse abbiano un qualche scopo che venga sodisfatto piuttosto da un loro modo di azione che da un altro ».

Se è verissimo che non vi ha assolutamente per le forze fisiche di natura una divergenza possibile, tra quel che esse operano e quel che esse dovrebbero operare, non si potrebbe con qualche ragione sostenere che, anche per le forze del mondo organizzato, sia solo convenzionale lo stabilire una possibile divergenza tra il modo in cui esse agiscono e quello in cui agir dovrebbero, quando ad es. nascono dei mostri?

Forse che nella produzione delle mostruosità il determinismo di natura avrà subito una violazione e le leggi naturali saran sospese? O non piuttosto la produzione dei mostri sta a dimostrare il rigore immancabile di queste leggi e che la non produzione di essi in determinate circostanze non si sarebbe potuta scongiurare senza un miracolo? Ma si ribatterà che mentre pel mondo fisico qualsiasi risultato è buono e non si danno mostruosità nè altre deviazioni patologiche, invece nel mondo organizzato si ha la costituzione di certi « tipi » o forme o combinazioni alle quali conviene che le azioni si conformino, acciocchè vengano assicurati i fini della specie.

Ora ognun vede che la differenza fondamentale sta in ciò che si concepisce la forma organizzata come un « fine a sè », come

una forma a correlazione interna tale che ciascuna parte sia mezzo e fine a tutte le altre; il che, giusta la definizione kantiana, si dice esser impossibile in un sistema inorganico.

Ho già però notato che questa concezione appartiene ad uno stadio iniziale e provvisorio della indagine e che non si può assumer come definitivo, a meno di mostrare che l'organismo in parola sia connesso immediatamente a qualche fine incondizionato; e che mancando questo, la necessità di conformarsi ad un fine vien posta solo relativamente ad un fine esterno, mentre tutte le operazioni e la esistenza di questa specie si considerano come mezzi a tal fine, situati fuori di essa.

Ma allora vien naturale domandarsi se anche i sistemi del mondo fisico non ci presentino la costituzione di certi « tipi » ai quali sia attribuibile, nel primo stadio mimetico della indagine teleologica, una finalità provvisoria, oggettivamente condizionata, assumendo provvisoriamente come fine del sistema la conservazione indefinita di questo, non altrimenti che pei sistemi costituiti dalle forme organizzate, dal momento che nel primo stadio di indagine non sappiamo (neanche dopo aver ammesso cause teleologiche immanenti, come una psiche e la sensibilità) assegnare altro fine, provvisoriamente, che quello di conservare indefinitamente la specie.

Infatti in questo primo stadio noi idealizziamo i rapporti, ossia li consideriamo al lume della causalità esemplare e nella unità della causa, ed assumiamo la esistenza e la conservazione di essa come un bene incondizionale; mentre tale essa non potrebbe essere (sia pure *sub conditione* di armonia e felicità) che in un ordine di cose trascendente, là dove appunto essa esistenza perdesse una parte della sua contingenza o precarietà.

Ciò posto non si può ammettere come assoluta la distinzione posta da Whewell: « Quest'idea di una causa finale è applicabile come un'idea fondamentale e regolatrice — (notate la fraseologia kantiana!) — solo nelle nostre speculazioni concernenti le nature organizzate... Nella mera fisica, come Bacone ha osservato, le cause finali non sono ammesse come un principio di ragionamento. Ma invece nelle scienze organizzate l'assunzione di un disegno e scopo in ogni parte di ciascun tutto, ossia la pervadente

idea di causa finale è la base del sano ragionare e la sorgente di verace dottrina ».

Per render più chiaro il mio pensiero riferiamoci a due esempi. Dopo aver esaminato la struttura di un organismo qualsiasi, ad es. di un parassita, di un verme solitario, io trovo nella sua costituzione i caratteri di un adattamento ammirabile all'ospite sopra cui vive e trovo la ragione della conformazione di ciascuna parte nella convenienza di assicurare quanto più a lungo sia possibile la esistenza di questa specie. Con ciò però il biologo evoluzionista dirà aver voluto parlare metaforicamente e di aver parlato della « conservazione della specie » come di un fine solo in via metaforica, avendo quasi personificato la specie ed avendole attribuito degli interessi reali. tra cui quello supremo di sopravvivere.

Ma non appena, come il Whewell ed i sostenitori della realtà del finalismo, noi vogliamo interpretar la struttura di una forma organizzata siccome realmente preordinata ad una finalità particolare, allora evidentemente non si può più assumere nel caso citato, come mera finalità del cosmo *sensu proprio*, la conservazione di un verme o di una specie di vermi a spese anche di una specie più elevata, e siamo necessariamente spinti a ricercar la ragione di questa esistenza in altre, alle quali cotali organismi indirettamente (o direttamente) giovino, oppure nella generale teleologia biologica ordinata invece al progresso, sebbene pel mero gioco delle cieche forze essa sia pur suscettiva di produrre come frutti collaterali delle forme degenerate e regressive.

Ad ogni modo, la idea pervadente della finalità non si può applicare qui che con molta circospezione e restrizione e si trova piuttosto a disagio nel modo assoluto idealistico in cui è definita da Kant, in specie come quella citata tra le molte di natura.

Ciò posto, non appena si riconoscano le restrizioni ed i limiti entro cui si può applicare il concetto teleologico a taluni prodotti della natura (sopratutto restringendo il significato — loro attribuito, *et pour cause*, da Kant, indiscriminatamente — di fini a sè) si deve riconoscere che il contrasto è meno stridente con l'ordinamento dei sistemi del mondo fisico. Dal momento che la finalità di molti esseri organizzati viene ammesso con lo stesso Kant, dover

essere esterna, cade la barriera che nell'ordine teleologico Whewell vorrebbe porre tra i sistemi del mondo organizzato e quelli del mondo fisico.

Molto più, io altrove ho ravvisato come, anche nel mondo fisico, la infallibilità del determinismo meccanico non tolga per nulla che si abbozzino dei sistemi teleologici a tipo definito, nei quali si rivela « armonia » e « attitudine a conservarla indefinitamente in determinate condizioni », che son proprio i due caratteri che vedemmo contraddistinguere la teleologia riscontrata negli esseri organizzati, nel primo stadio di loro indagine.

Ma come mai ciò, si dirà, se le leggi fisiche sono immutabili, nè mai posson divergere dal loro svolgimento effettivo? Come mai potrebbe stabilirsi quel dualismo, quella divergenza possibile tra ciò che avviene e ciò che potrebbe avvenire che contraddistingue la teleologia di natura? La risposta è facile: A quello stesso modo che la immutabilità delle leggi biologiche ed il rigore loro permette un tale dualismo nel mondo organizzato e la produzione di forme mostruose e di casi patologici. La ragione di questa divergenza devesi ricercare appunto nell'esser le determinazioni dei fini e dei rapporti di convenienza esteriori all'ordine stesso che si considera e non ad esso immanenti; e ciò vale, più di quanto siasi da molti avvertito, anche per l'ordine biologico e per le forme organizzate.

La teleologia rivelasi a noi non nelle leggi o determinismi elementari ma nelle loro combinazioni. Vero è che nelle forme organizzate si hanno, molto più sviluppati, appositi meccanismi di compensazione, i quali tendono a richiamar le produzioni e deviazioni al tipo medio; ma è antifilosofico negarne un grado minore anche ai sistemi fisici (come vedremo) o porre tra i due una barriera assoluta, finchè almeno non si metta in evidenza qualche agente teleologico specifico e proprio esclusivamente delle forme organizzate? E anche dopo questo, se una barriera si dovrebbe porre circa l'ordine di causalità efficiente, (in quanto questa supposta causa teleologica immanente irreducibile come la psiche od altro, dovrebbe esser motrice in quell'àmbito circoscritto della sua azione), la coordinazione di una tale forma a tutte le altre vite, se essa stessa non sia fine incondizionato, po-

stula una finalità esterna, per cui finalisticamente essa non può separarsi assolutamente dalla finalità rivelata dai sistemi fisici, postulando entrambe un ordinatore trascendente (1).

§ 2.

Dello schema normale e delle atipie in biologia in rapporto alla legge teleologica.

Un'altra considerazione. A torto da molti si pone quasi come un categorico assoluto in biologia il *dover essere,* come se si trattasse di una legge morale posta incondizionatamente. La legge teleologica del mero ordine di natura non può essere altro che un « converrebbe, acciocchè » ossia una convenzione condizionale. Non già che la biologia non abbia le sue leggi autonome ed inflessibili e definite indipendentemente da ulteriori considerazioni, ma sono i « prodotti » di essa natura che, pur soddisfacendo inevitabilmente al determinismo biologico infallibile, possono non soddisfare a finalità che trascendono la natura.

(1) Il Whewell avrebbe potuto piuttosto rilevare come le leggi del mondo fisico, a differenza di talune leggi fisiologiche, non possano essere il prodotto di una selezione, data la immutabilità e semplicità loro, e pertanto ci presentino solo quella specie di contingenza che si predica della totalità del cosmo, mentre le leggi biologiche e fisiologiche ci presentano anche quell'altra che potremmo chiamar contingenza storica, la quale, in lingua comune, è di quelle leggi e forme che nello sviluppo storico si producono solo condizionatamente al prodursi di talune e determinate congiunture storiche o altrimenti.

In questo senso la dottrina della selezione è tutta fondata sopra questa specie di contingenza come suo postulato.

Pertanto la finalità del cosmo fisico, l'ammirabile coordinazione dei movimenti nel sistema dei primi satelliti di Giove, se non può spiegarsi (mi pare) con una selezione (e con questo "mi pare" faccio una restrizione, perchè non si tratta delle leggi solo ma di un sistema fisico particolare in cui taluni elementi avrebbero potuto anche essersi eliminati per disteleologia dei loro movimenti) desta ancora più la nostra ammirazione e ci persuade (in modo non meno efficace della contemplazione del mondo organizzato) che la teleologia è nella radice delle cose, e che vi è per una intelligente predeterminazione.

Ma ancora prima di soddisfare a queste, si noterà, i prodotti di natura possono per conto loro e biologicamente considerati presentare una interna disarmonia ed incoordinazione, indipendentemente da ulteriori considerazioni, e tali per cui, ad es., un individuo o una specie sia inadatta a vivere. Ora questo non si dà pei sistemi fisici. Anzitutto, si potrebbe domandare che necessità vi sia che quella specie viva! La coordinazione interna è un fatto vero; ma la si considera, per così dire, solo formalmente e a guisa di sistema meccanico, finchè non si scopre e considera la sua concreta funzione nel consorzio biologico di cui essa fa parte. Insomma in quel primo stadio di indagine noi seguiamo un doppio ordine di idee:

a) al lume della causalità esemplare, ossia idealizzando i rapporti, consideriamo le parti in una loro mutua dipendenza ideale, come adatte l'una alla conservazione dell'altra e ci pronunciamo per l'enigmatico concetto di una loro mutua dipendenza e relazione di mezzo a fine, (concezione kantiana) assumendo la continuazione indefinita della specie come un fine sufficiente e per sè stante; il che una minima riflessione ulteriore ci persuade non poter stare;

b) in uno stadio ulteriore della ricerca se ci persuadiamo che la specie non può essere fine incondizionato di natura, andiam cercando la finalità in qualche esistenza esterna ad essa.

In questa seconda ricerca, al concetto di mutuo servigio delle parti si sostituisce quello della subordinazione di tutte ad una finalità esterna, alla quale talune parti (che eran state provvisoriamente personificate quasi fossero fini a sè e distinti) servono allo scopo a cui è destinato l'aggregato, anche senza riceverne compenso veruno peculiare. Tali, ad es., gli organi somatici rispetto agli organi riproduttori. Quindi, noi consideriamo tutta la organizzazione in relazione alla funzione che la specie deve esercitare nel consorzio e giudichiamo della sua teleologia in conformità alle esigenze di questo peculiare ufficio.

Ora tali due momenti della indagine li hai pure nei sistemi fisici. Idealizzando, ad es., un sistema planetario ci presenta una coordinazione ed ordine proprio che trova la sua espressione nella equazione delle forze centripete e tangenziali. L'equilibrio dinamico infatti si presenta come una vera e propria legislazione

alla quale il sistema dev'essere conformato nelle sue disposizioni acciocchè possa l'equilibrio stesso, e mercè questo il sistema, conservarsi indefinitamente.

Questa pure è finora una teleologia *formale*. Qui pure si è assunto provvisoriamente la *conservazione indefinita dell'equilibrio* nell'ordine ideale, astraendo da possibili fini concreti esterni. Allora, ed in tale stadio, noi forse senza avvedercene, scorgiamo riflessa la unità teleologica del cosmo in questa parte o sistema e scambiando il suo *significato mimetico-allegorico* (del quale fa fede, ad es., lo attribuire al sistema i caratteri di fine a sè, di assenza di perturbazioni, di durata come bene per sè desiderabile, ecc.) per la sua interpretazione reale e positiva, proiettiamo nelle cose ciò che è nell'intelletto, ci rendiamo rei di una illusione soggettivistica: e questo è ciò che di vero si contiene nella critica kantiana, ma che Kant non seppe distinguere, credendo che non si dia altro procedimento possibile nella ricerca della relazione finalistica, non avvertendo insomma che si dà anche un procedimento legittimo, avente pure i suoi postulati oggettivi, dei quali abbiam detto e diremo più innanzi.

Anche pel sistema planetario, se è possibile il primo momento, ossia la contemplazione teleologica come di un sistema a sè, avente per finalità la perpetuazione del moto e anzi dell'armonia dei movimenti tra le parti (di nuovo, come se anche questo fatto dell'ordine ideale potesse senz'altro assumersi come fine a sè nell'ordine meccanico), anche più lo è il secondo, inquantochè è proprio appunto dei sistemi fisici di essere ordinati ad una finalità esterna.

Allora, noi lasciamo il punto di vista troppo schematico e andiam ricercando nelle condizioni di luogo e di tempo dove e quando, e fin dove, siano soddisfatti i requisiti per le esigenze di questa finalità esterna che chiamiamo provvisoriamente la vita fisica degli essere corporei e che ulteriormente dovremo considerare siccome subordinata alle finalità spirituali (intellettuale e morale).

Da questo nuovo punto di vista le perturbazioni, dalle quali noi avevam fatto astrazione, fermando il pensiero sopra quella primitiva semplicità ideale, ben lungi dall'esser fatti disteleologici, come qualche filosofo anche positivista ha creduto, (ben

lontano dal sospèttare con ciò di esser vittima di una illusione idealistica), ci si rivelano come relazioni di ulteriori e più vaste coordinazioni, ed anche come mezzi mercè i quali si producono modificazioni locali nel sistema, che sono appunto tali, quali troviamo esser richieste dalle esigenze della vita.

Basti, ad es., la perturbazione delle rotazioni grazie alla quale la terra, che in mancanza di esse ruoterebbe in tre o quattro ore dandoci un giorno ed una notte troppo brevi) compie il suo periodo diurno in 24 ore circa; per tacere di tanti altri fatti simili.

Ora, perchè il primo stadio della indagine teleologica vien superato e la realtà vien riconosciuta esser ben più complessa e la finalità non poter esser immanente nel sistema, sarà forse giustificato ciò che dice Bacone, e Whewell ripete, della impossibilità di divergenza da « ciò che dovrebbe essere » nell'ordine fisico? No, certamente. Tanto varrebbe negare la possibilità di *atipie* nelle forme organizzate, solo perchè in esse non si trova un fine incondizionato al quale esse debbano conformarsi.

Al contrario noi sappiamo che anche senza un distinto riferimento alla realtà di un finalismo, ossia anche da parte di biologi avversarii dichiarati di questo, si posson riconoscere e distinguere « forme mostruose od aberranti » dalle « forme tipiche ».

Noi consideriamo mostruosa una vipera bicipite, non solo perchè essa non può vivere a lungo e adempier l'ufficio enigmatico che le si suppone affidato in natura; ma unicamente perchè la sua produzione implica la violazione di quelle correlazioni che si consideravano caratteristiche della specie e che si dovean considerare, per questa, ormai sistematizzate nelle condizioni di sviluppo normali.

Ora questa correlazione, quest'armonia interna non è un mito. No. Essa è un riflesso dell'idea; e quando noi la consideriamo simbolicamente, prima di scendere a minute analisi, tendiamo ad attribuirle una perfezione, semplicità, riversibilità di relazioni, ecc. e tali caratteri che son proprii dell'idea riverberata in quell'oggetto e in niun modo dell'oggetto medesimo.

Ma cotale idealizzazione ha il vantaggio di permetterci di rappresentarci provvisoriamente in un tutto coordinato ed unitario la molteplicità altrimenti inintelligibile dell'aggregato; e

siccome la unità è causa reale, sebbene in altro modo ed in altro ordine, cotale rappresentazione simbolica non è una mera finzione, ma ha attinenza con un profondo vero, e ci porge come una immagine, un presagio della unificazione ulteriore che la natura ci presenterà adombrata nel suo tutto, ma realizzata solo in un ordine trascendente. Guai se la mente nostra non avesse questo mezzo provvisorio di collegamento e di contemplazione di una molteplicità di oggetti *sub specie unitatis!* Adunque certe metafore usate nell'illustrar la natura, per esser tali, non sono nè del tutto arbitrarie nè del tutto erronee.

Ad es. è vero che in un sistema fisico come in un sistema meccanico è risolto, per così dire, il problema di una durazione eterna dell'armonia se noi prescindiamo dalle imperfezioni che sono inseparabili non dall'idea attuata ma dal mondo corporeo in cui essa viene, quasi direi, incarnata, attuata. Così, le resistenze eteree sono causa di dissoluzione del sistema ma, senza l'etere, credono uomini competenti (primo Newton scopritore dell'attrazione) che la gravitazione sarebbe impossibile e neppure i sistemi si sarebber potuti costituire. Ciò non toglie che la formola matematica, la equazione delle forze antagonistiche sia quella di un sistema di durazione indefinita...

Noi dunque ci porteremo ad un punto di vista più alto che non abbian fatto ancora i critici del finalismo e distingueremo entro ciascun ordine dei processi cosmici alcuni schemi o tipi teleologici siccome espressione di una teleologia formale; e per ciascuno possibili numerose atipie. Ma ci affretteremo a soggiungere che cotali schemi derivano dalla nostra idealizzazione dei rapporti di natura, sebbene condizionati doppiamente dall'ordinamento mimetico (per cui ordini inferiori rifletton leggi di ordini più alti e tutti l'idea o esemplare divino) e dalla mente nostra, la quale, astraendo dai particolari, può riguardare nelle cose anche quella idea semplice da esse riflessa; ossia erra, se non sappia avvertire questa sua idealizzazione dei rapporti concreti ed effettivi.

Se i « tipi » di natura li giudichiamo più reali che non quelli dei sistemi fisici, ciò è solo perchè nelle forme organizzate, grazie all'appropriato sviluppo di connessioni interne, si hanno compen-

sazioni tali di fronte alle azioni degli agenti esterni, da ricondurre entro grandi limiti i caratteri alla forma tipica; e soprattutto perchè si ha ragione di sospettare che agenti teleologici specifici, con la sensibilità loro, siano a tutela di questa normalità dei movimenti di accrescimento (normalità delle forme) e di azione (condotta conforme ai bisogni della specie).

Ma a parte l'intervento di queste cause, che ad ogni modo sarebbero a lor volta dirette da altri fattori, è falso che nei sistemi fisici non si diano (sebbene in grado incomparabilmente minore) possibili compensazioni.

Non intendo alludere solo al semplice fatto delle oscillazioni in senso contrario che, toccato un *maximum*, si verificano, secondo Laplace, nelle ineguaglianze a periodo lunghissimo; ma proprio di quelle relazioni per cui, ad es., nel sistema dei tre primi satelliti di Giove (intendo i tre famosi studiati da Laplace) le attrazioni mutue (che altrimenti vengon dette perturbazioni) tendono a render stabili le loro coordinazioni; di guisa che se i rapporti dei tempi periodici venissero da cause esterne alterati di piccole quantità, le mutue attrazioni dei satelliti tenderebbero a render quei rapporti più precisi. Qui dunque l'azione, diremo così mutua, conferma la coordinazione e si ha innegabilmente un principio di autoregolazione.

L'unico carattere che può scavare un baratro tra le forme organizzate e le altre sarebbe la presenza nelle prime di un agente teleologico specifico ossia di un agente sensitivo e psichico. Tuttavia, anche se ontologicamente ciò pone una netta separazione tra le due maniere di sistemi (fisici e biologici), dal punto di vista generale del finalismo, anche cotale causa immanente, per essere limitata ad una porzione piccolissima di natura e ignara della generale cordinazione della vita sul pianeta, dovrebbe a sua volta esser diretta, determinata, regolata da altri fattori di più estesa applicazione; e se essa potrebbe in un certo senso (come altrove ho notato) prendersi come una personificazione dell'utile immediato dell'individuo, non potrebbe prendersi in niun modo come la personificazione e tanto meno la determinatrice dell'utile della specie, alla quale anzi essa è subordinata. Che dire poi se questo utile della specie si considera siccome condizionato

ad ulteriori finalità esterne, ed in niun modo come un fine incondizionato di natura?

Ciò premesso, osserveremo che a giustificar la nostra classificazione basta osservare come ciascun ordine di natura presenti solo quelle forme di coordinazione tipiche, o tipi, che son compatibili col determinismo loro particolare.

Così nell'ordine fisico hai una legislazione di equilibrio stabile alla quale se i sistemi non si conformino non posson conservarsi e si dissolvono.

Ogni azione fisica implica certi equilibrii e loro modificazioni, ma non ogni sistema è meccanicamente stabile. Acciò questo carattere si verifichi, si richiede siano soddisfatte certe condizioni; vale a dire si ha anche pel mondo fisico una legislazione alla quale i sistemi debbono conformarsi, se certi aggruppamenti tipici debbano costituirsi e conservarsi.

Che per la natura fisica sia indifferente che essi si conservino o dissolvano, nulla toglie alla verità di questo fatto; a quel modo che nulla toglie alla realtà della coordinazione delle funzioni degli organi di una specie organizzata il fatto che la natura sia indifferente alla sua morte o sopravvivenza. Ma, osservando meglio e restituendo questi sistemi nel posto da essi occupato, è facile accorgersi che la natura non è indifferente neppure alla conservazione o meno di un sistema fisico, poichè la moltiplicazione degli effetti potrebbe far sì che la sua distruzione sconvolgesse il cosmo.

Nell'ordine biologico è stata più generalmente riconosciuta la distinzione tra una legislazione e costituzione di un « tipo desiderabile » e le possibili divergenze da esso. E qui aggiungi ancora (ipoteticamente) la disteleologia individuale data dal possibile dolore fisico. Infine, nell'ordine morale, hai l'unico vero ordine assoluto incondizionato e la possibile, troppo facile, violazione di esso.

Mentre la legislazione dinamica *dell'equilibrio stabile* è solo (interpretata finalisticamente) mimetica della legislazione morale, mentre quella biologica è solo mimetica dello stesso ordine, e condizionale rispetto a qualche fine assoluto da determinare; la legislazione morale è incondizionale, in quanto è promulgazione diretta dell'assoluto.

Ora di questi due termini: creatura ragionevole e Dio, deve essere il primo che si adatta al secondo e non viceversa. Il primo termine è dunque contingente e la legislazione emana dal secondo. Hai dunque il seguente specchio:

ORDINI	SISTEMI	LEGGI	ATIPIE
Ordine fisico	Sistemi o tipi fisici	Formula di equilibrio	Ineguaglianze non compensate
Ordine biologico	Sistemi o tipi biologici	Forma tipica o correlazione generale della specie	Anomalie, mostruosità, malattie
Ordine psichico	Armonia tra le esperienze utili e le sensazioni di piacere	Corrispondenza delle azioni ai bisogni	Dolore fisico
Ordine morale	Precetti morali	Imperativo categorico della coscienza. Leggi scritte e autorità	Colpa, delitto, mostruosità morale

§ 3.

Della pretesa inutilità della ricerca delle cause finali nel mondo fisico.

Che sia erronea l'affermazione di Bacone, adottata pure da questo propugnatore ad oltranza delle cause finali che è il Whewell, lo prova pure il fatto che uomini insigni hanno studiato anche le azioni fisiche dal punto di vista del finalismo e basti citare, ad es., il Maupertuis col suo famoso principio della minima azione, e tutto lo sviluppo successivo e le critiche a cui tale principio venne assoggettato.

Mentre Bacone, *De augmentis,* lib. III, cap. 5, affermava che *Causarum finalium inquisitio sterilis est, et, tamquam virgo Deo consacrata, nihil parit,* Fermat scopriva, muovendo da esse, nuove leggi sopra la rifrazione... Euler ne assegnava la forma matematica rilevando come (Janet, *Causes finales,* pag. 667),

« nei moti dei corpi celesti ed in generale nei moti di tutti i corpi attirati verso centri di forza, se in ciascun istante si moltiplica la massa del corpo per lo spazio percorso e la velocità, la somma di tutti questi prodotti è sempre la minima ».

Euler ne conchiude « che la natura nelle sue operazioni segue un minimum ». Questa sarebbe insomma (malgrado le obbiezioni di Laplace e Lagrange, ingegni molto più matematici che filosofici), la espressione matematica di una legge di economia della natura nell'ordine meccanico.

Fermat, muovendo dal principio di Maupertuis, venne a scoprire il fenomeno della rifrazione supponendo che in natura vi sia una economia di tempo, là dove sembra meno utile quella dello spazio, di guisa che il raggio venendo deviato per rifrazione, venga a compiere la maggior parte del suo corso nel mezzo ove la sua velocità è maggiore e la parte più piccola dove la velocità è minore, risultandone così una economia di tempo.

A parte le possibili correzioni venute successivamente a cotal spiegazione e l'aspetto antropomorfico che ha questa precedenza del valore del tempo nell'economia del movimento, è ad ogni modo evidente che anche nell'ordine fisico si possono considerare certe condizioni siccome favorevoli al finalismo, sia che consideriamo l'economia di azione (Janet, pag. 664 in fondo, prodotto della massa per lo spazio e la velocità) come un bene e fine a sè nella natura, il che non potrebbe stare se non metaforicamente nell'ordine mimetico, sia che consideriamo cotale legge in ordine alle conseguenze che ne derivano per la finalità esterna ossia per l'abitabilità degli esseri viventi; e pertanto le conclusioni di Bacone, accolte favorevolmente da Whewell, sono erronee.

Però quel che v'ha di vero, ma che essi non seppero distinguere e definire, si è che nel discutere le relazioni teleologiche dell'ordine fisico dobbiamo distinguere ciò che appartiene all'ordine mimetico e ciò che invece spetta ai reali processi ed alle concrete finalità di natura.

Laplace e Lagrange hanno creduto poter obbiettare che il principio di Maupertuis non è da prendere « come un principio metafisico, ma come un risultato semplice e generale delle leggi

della meccanica » (Janet, pag. 670). Ma un tal semplicismo non avverte che con ciò non si annulla affatto il significato finalistico delle leggi medesime. Se infatti, scrive giudiziosamente Janet a questo riguardo, queste leggi primordiali di movimento sono, come pensava Leibniz, contingenti, le conseguenze loro lo sono egualmente. Ora una di queste conseguenze sarebbe la legge di economia (almeno nell'ordine meccanico). In virtù delle leggi del movimento il sistema del mondo è organizzato col minimo dispendio possibile di azione motrice, « ciò che è bello ma non necessario » secondo la espressione di Leibniz.

Un punto da considerare è, nella osservazione di Bichat, (vedi sopra pag. 192) che a tutta prima l'ordine fisico sembra escludere ogni finalità pel fatto di esser concepito siccome immutabile. Ma l'errore nasce nell'interpretare questa costanza delle leggi come una necessità, a quel modo che fa Kant. Ne segue che si attribuisca alle leggi di natura un carattere quasi assoluto che sarebbe inconciliabile col piegarsi di esse alle esigenze di una finalità esterna. Ma è facile convincersi che questa pretesa necessità è una chimera e che le leggi fisiche potrebbero esser variate indefinitamente da quel che sono; che, ad es., la legge di inerzia, nulla ha di necessario *a priori*, che il valore assoluto della forza di gravitazione potrebbe esser stato determinato diversamente; e siccome d'altra parte noi non possiamo spiegare questa loro inclinazione teleologica in *bonum viventium* come il risultato di una selezione, quale si può applicare a sistemi parziali del cosmo biologico a evoluzione distinta, (poichè tale concetto sarebbe inapplicabile alla totalità del cosmo fisico e solo si potrebbe, tutt'al più, immaginare una selezione tra corpi planetarii per effetto di collisioni ecc., ma in niun modo delle leggi che esprimono la totalità delle determinazioni cosmiche) segue che, se desideriamo interpretar finalisticamente il grande enigma della vivente natura, dobbiamo postulare una contingenza delle stesse leggi fisiche, ravvisando nella divina selezione e predeterminazione le ragioni per cui vennero attuate quelle leggi che dovevano, ramificandosi meravigliosamente, portare a questo magnifico sviluppo di vite, col concorso di altri fattori in parte conosciuti e per la maggior parte ignoti.

Bichat, nel passo citato, aveva avvertito la inflessibilità delle leggi fisiche dal loro corso e credette poter contrapporre ad esse le leggi biologiche. A ciò contribuiva anche il fatto che Bichat riconduceva le coordinazioni dei corpi organizzati ad una teleologia immanente in un senso ilozoico o semi-panteistico, che evidentemente noi ancora più dovremo negare ai sistemi del mondo fisico.

Ma proseguiamo ora nella critica dello studio di Whewell. Scrive quest'autore a pag. 629: « La forma regolare di un cristallo per quanto magnifica ne sia la simmetria... non prova un disegno (intelligente) nello stesso modo in cui un disegno è provato dalle disposizioni per la conservazione e sviluppo di semi di piante e di giovani animali. La legge di gravitazione, per quanto ampia e semplice, non ci imprime la credenza in un fine, a quel modo che lo fa la propensione per cui i due sessi di un animale vengono uniti ecc. ».

Che ciò non ci impressioni altrettanto è vero; ma per difetto di nostra intuizione e conoscenza. Infatti, relativamente alla legge di gravitazione, basta riflettere la parte essenziale che essa ha nei rapporti di abitabilità del mondo planetario e le correlazioni che essa certo deve implicare anche nella intimità dei corpi dei viventi per persuaderci del contrario.

Soltanto queste considerazioni più profonde ponno essere in noi momentaneamente impedite dalla osservazione della semplicità dei rapporti geometrici di figura ecc.

Tanto è vero, che l'autore stesso nelle pagine seguenti (pagina 630) lamenta che si sia posto in contraddizione col finalismo il principio della unità di piano o quello che egli aveva proclamato come « principio della simmetria metamorfosata e sviluppata ». A questo riguardo egli bene osserva: « La nostra convinzione che l'Artista lavora intelligentemente non può essere distrutta, sebbene possa esser modificata e spostata, quando noi otteniamo una vista de' suoi strumenti. La nostra scoperta di leggi non può contraddire alla nostra persuasione di fini; la nostra morfologia non può pregiudicare alla teleologia ».

Bene chiude Whewell il capitolo osservando: (pag. 635) « del tutto infondata appare l' asserzione che quanto più la scienza progredisce... tanto più recedano dinnanzi ad essa le

cause finali scomparendo l'una dopo l'altra. Il principio del (divino) disegno cangia, per vero, il suo modo di applicazione; ma nulla perde della sua forza. Non più noi consideriamo fatti particolari siccome prodotti da interventi speciali, ma consideriamo il disegno siccome esibito e dispiegato nella istituzione e ordinamento delle leggi mercè cui fatti particolari son prodotti... Non consideriamo il sole meno inteso a scaldare e vivificare le famiglie di piante ed animali pel fatto di trovare che invece di circolare attorno alla terra siccome un vassallo, esso invece è centro delle rivoluzioni della terra e degli altri pianeti.

« Dalla scoperta delle leggi generali di natura noi siamo piuttosto introdotti in una scena di disegno più ampio, di più profonda orditura, di aggiustamenti più comprensivi. Le cause finali, se appaiono rimosse da noi mercè una tale estensione di vedute, non fanno che abbracciarci in un circuito più vasto e maestoso: invece di poche fila colleganti alcuni oggetti sconnessi, esse divengono intreccio stupendo, tessuto in reiterati giri attorno alla trama universale delle cose ».

Insomma le determinazioni finalistiche, per essere spostate più in alto, nulla perdono del loro carattere nè della loro evidenza. L'aver risolto in modo più sapiente i problemi di natura non è certo argomento per rinnegare l'azione creatrice: per esser le cause finali più alte e degne di Dio e l'ordinamento più solenne e « divino », anche nella tecnica di svolgimento, dovranno forse perdere della loro credibilità? Solo per mezzo della scienza, rettamente intesa, sempre più ci persuadiamo che le opere di Dio trascendono infinitamente ogni meschino concetto dell'umano ingegno e che la conoscenza di Dio, che noi acquistiamo con lo studio della natura, corrisponde a quella che ci è data dalla meditazione dei sacri testi o dalla mistica contemplazione, vale a dire, Dio oggetto il più evidente ed insieme incomprensibile per la sua infinità.

Questi caratteri bene si riproducono nella teleologia di natura: evidente, innegabile, eppure misteriosa; semplice nelle spiegazioni *minimum* che noi ne diamo, eppure infinita nel numero e nella complessità di cui ogni relazione di causalità efficiente è, per così dire, il veicolo.

Nota.

Whewell, Cuvier e le cause finali.

Più sopra ho desunto qualche notizia sulle idee di questo autore relative alle cause finali dalla *Philosophy of inductive Sciences.*

Ora estraggo qualche altra notizia dalla *History of the inductive Sciences* del medesimo autore.

Pag. 490. Geoffroy St.-Hilaire ha detto, nella sua polemica con Cuvier: « Io non posso concepir la natura come un essere intelligente che nulla fa in vano, che agisce nel modo più spedito e breve e che tutto fa per il meglio. Io non entrerò a discutere questo argomento che considerato così è metafisico e teologico piuttosto che fisiologico. Se qualcuno sostiene, come qualcheduno ha sostenuto, che niuna manifestazione di mezzi apparentemente usati per fini in natura possa provare la esistenza di un disegno da parte dell'Autore della natura, qui non è il luogo di rifiutar cotale opinione nella sua forma generale. Tra i filosofi... che han negato la possibilità di una dimostrazione su mere ragioni fisiche circa la esistenza di Dio, Kant è forse (sic!) il più eminente. Eppure egli ha asserita la realtà di un tale principio di fisiologia, quale noi ora la sosteniamo, nel modo più enfatico. Per verità questa supposizione di un fine è fatta nella stessa sua definizione d'un essere organizzato: un prodotto organizzato di natura è quello nel quale tutte le parti son mutuamente mezzo e fine. E questa, egli dice, essere una massima universale e necessaria ».

Pag. 491. « Par dunque che nel mondo organizzato noi possiamo e dobbiamo adottare la credenza che la organizzazione esista per uno scopo e che l'apprensione del fine possa guidarci nello scorgere il significato della organizzazione. In un mio precedente lavoro ho rilevato come coloro che sono stati scopritori in scienza avessero una mente orientata verso la credenza in un Fattore intelligente del cosmo; e che le speculazioni scientifiche che producevano una tendenza opposta erano generalmente quelle che sebbene conoscessero famigliarmente fatti e

veri fisici, e facessero ardite congetture sull'ignoto, nulla avevano aggiunto alle solide generalizzazioni.

« Cuvier ci offre un esempio eloquente della prima classe; egli che ha stabilito alcune delle più importanti generalizzazioni della zoologia.

« Tra queste merita considerazione la seguente, da lui enunciata in questi termini (pag. 492): « Siccome nulla può esistere se non combini in sè le condizioni che rendono la sua esistenza possibile, le differenti parti di ciascun essere devono esser coordinate in modo tale da rendere l'essere complessivo possibile non solo in sè, ma anche nelle sue relazioni con quelli che lo circondano: e l'analisi di queste condizioni conduce sovente a leggi generali sicure, non meno di quelle che si ottengono col calcolo o con la esperienza ».

Questa, dice Whewell, non è, come potrebbe sembrare a primo aspetto, una proposizione identica: e la prova si trova nel fatto che guidandosi con tal principio Cuvier potè ricostruire forme di animali estinti con tale forza di evidenza da essere irresistibile.

Nella introduzione del suo gran lavoro sugli avanzi fossili si legge: « ogni essere organizzato forma un sistema suo proprio ed intero le cui parti tutte mutuamente si corrispondono e concorrono a produrre un certo fine definito mercè reazione reciproca o col cospirare ad un medesimo scopo. Perciò niuna di queste parti separate può cangiar la propria forma senza un cangiamento corrispondente in altra parte del medesimo animale; e per conseguenza ciascuna di queste parti, separatamente presa, indica tutte le altre parti alla quale essa apparteneva. Così se i visceri dell'animale siano così organizzati da essere atti soltanto alla digestione di carne fresca, è anche richiesto che le mascelle siano costruite in modo da renderlo atto a divorar la preda, gli artigli debbono essere foggiati in modo da afferrarla e lacerarla, i denti in modo da dividere la carne e tagliarla; l'intera impalcatura delle membra ed organi di movimento, in modo tale da inseguirla e prenderla: e gli organi di senso in modo tale da scoprirla a distanza. E la natura deve pure aver dotato il cervello di quest'animale di istinti sufficienti perch'esso si na-

sconda e tenda le insidie necessarie per impadronirsi delle sue vittime ».

Mi pare che queste parole di Cuvier, pur rilevando la legge di correlazione fisiologica, non la separino abbastanza dalla correlazione biologica e tendano anzi a confonderla. L'errore non è piccolo. È chiaro che una specie potrebbe impadronirsi di vittime anche con altri mezzi che non siano la corsa, è chiaro che le condizioni biologiche esteriori, ossia, la vita di relazione con altre specie porterà molte determinazioni che la mera correlazione fisiologica da sola non può dare. Quindi la legge di correlazione come è esposta da Cuvier è per lo meno incompleta. Almeno tale appare nel testo di Whewell.

Pag. 494. Un altro grande esempio pure mostrante la importanza di questo principio nelle mani di Cuvier è la riforma che egli mediante il principio stesso ha introdotto nella classificazione degli animali: « Nello studiare la fisiologia della classe dei vertebrati, egli dice aver trovato nella rispettiva quantità della loro respirazione la ragione della quantità del loro movimento e conseguentemente della maniera di locomozione. Ciò a sua volta, fornisce le ragioni della forma del loro scheletro e dei muscoli; e anche la energia dei loro sensi e la forza della digestione devono essere in necessaria proporzione con tale quantità ».

Whewell chiude il capitolo rilevando come la possibilità di assorgere alla Sorgente dell'ordine e della bellezza in natura sia per noi come il toccar finalmente la cadenza naturale dei toni che abbiamo così a lungo sentito, risoluzione senza della quale l'udito nostro sarebbe rimasto insoddisfatto. Imitiamo in ciò Galeno che così volentieri prestava orecchio all' inno in onore del Creatore.

XIV.

PAUL JANET

(1823-1899)

SOMMARIO: § 1. I rapporti tra meccanicismo e finalità. — § 2. La conoscenza di Dio nell'ordine di causalità efficiente e nell'ordine di causalità esemplare. — § 3. Della causa finale e della causa esemplare. — § 4. Della finalità subiettiva e della finalità immanente. — § 5. Ancora della finalità immanente.

§ 1.

I rapporti tra meccanicismo e finalità.

Nella sua grande opera su *Les causes finales,* dopo aver esposto i dati del problema finalistico P. Janet esamina nel cap. 5 del libro I i rapporti tra meccanismo e finalità.

Pag. 191. « Chiamo meccanismo, con Kant, il concatenamento dei fenomeni ed il loro collegamento secondo la legge di causa ed effetto, senza alcun intervento di cause finali. In questo senso il meccanismo si oppone sia alla libertà sia alla finalità. In un altro senso il meccanismo, ben lungi dall'opporsi alla finalità la implicherebbe al contrario necessariamente: poichè chi dice meccanico dice con ciò anche arte, mestiere, industria e per conseguenza previsione intelligente. Noi ci limitiamo a intendere nel testo per meccanismo la spiegazione di tutti i fenomeni con le leggi del movimento, tali leggi essendo esse stesse considerate come proprietà essenziali della materia. Il dominio degli esseri viventi (biologia), è come un campo chiuso ove vengono a combattersi da una parte i fisici, abituati a spiegare tutto colle cause

efficienti e dall'altro i psicologi avvezzi a spiegare i fenomeni con le cause finali ». Janet dice che in questo capitolo comincerà coll'esaminare la portata delle cause efficienti. Ed espone brevemente il sistema di Laplace. « Si dirà forse (pag. 193) che questo sistema non presenta il carattere essenziale al quale abbiamo ricondotta la finalità, ossia l'accordo con un fenomeno futuro determinato? Ma non resta neanche il vantaggio di questa scappatoia. Poichè tale evoluzione mette capo ad un fenomeno finale di alta importanza, ossia alla disposizione centrale del sole, la quale è condizione di vita degli altri pianeti ».

Paley (*Théologie naturelle*, Cap. 18) scrive: « Si richiederebbero maggiori cognizioni astronomiche che io non posso qui sviluppare per far comprendere dettagliatamente quali sarebbero gli effetti di un sistema nel quale il corpo centrale fosse opaco e freddo, mentre uno dei pianeti fosse luminoso e caldo. Tuttavia si comprenderà agevolmente: 1° che supposta la proporzione necessaria delle masse rispettive dei corpi in riposo e dei corpi in movimento, il pianeta incandescente non basterebbe a illuminare e scaldare tutto il sistema; 2° che il calore e la luce sarebbero distribuiti agli altri pianeti in modo molto men regolare che non lo siano pel sole. Così, secondo Paley, la disposizione centrale del sole è la migliore possibile, quanto alla distribuzione di calore e di luce.

« Si può dunque dire, segue Janet, che il sistema planetario è coordinato per rispetto alla migliore distribuzione possibile; e... tuttavia abbiam veduto che questa rimarchevole concordanza... si spiega necessariamente nel modo più semplice. E perchè questo modo di spiegazione... non si applicherebbe anche alle combinazioni più complesse degli esseri organizzati? »

Analizza poi l'automatismo cartesiano. Indi, presa come accordata l'intelligenza dell'uomo, si domanda (pag. 208): « come in una natura senza scopo appare tutto ad un tratto un essere capace di perseguire un fine? »

Cita poi Bossuet (pag. 210): « ... l'*intelligence ne pouvant pas* naître d'une chose brute et insensée ».

Ma occorre insistere — osservo io — sul vero carattere impossibile a prodursi necessariamente; la universalità della in-

telligenza anche come principio teleologico. Essa è potenzialmente atta ad infiniti adattamenti: invece la esperienza della storia è finita. Ecco l'*assurdo*.

Janet cita invece il getto di lettere che dovrebbero formare l'Iliade e dice che questa ipotesi è quella dei materialisti; e conchiude (pag. 216) che « la ipotesi meccanica rigorosamente spinta conduce: 1° alla violazione di tutte le leggi del ragionamento analogico, costringendoci a mettere in dubbio fin la intelligenza degli altri uomini; 2° a una violazione di tutte le leggi della scienza, obbligandoci ad ammettere un *hiatus* assoluto tra i fenomeni della natura e l'intelligenza dell'uomo; 3° alla contraddizione, poichè essa si arresta forzatamente davanti a un ultimo caso, la intelligenza umana; e per conseguenza almeno in un caso è costretta a riconoscere la finalità ».

Ma avverti che tutto questo si conchiude pel caso che il meccanicismo voglia sostituirsi alla teleologia e soppiantarla.

Si chiede poi Janet: « Vediamo ora se la ipotesi teleologica avrebbe gli stessi svantaggi, quando volesse scendere al disotto del suo limite naturale. Al disotto dei fenomeni organici la spiegazione per la causa finale cessa forse di essere necessaria, vale a dire, richiesta dalle attitudini dello spirito; ma per contro *essa non è mai assurda*, giammai contraria alle leggi del ragionamento, sia logico, sia analogico. Io non sono forse costretto a spiegare i movimenti degli astri con le cause finali, ma nulla vi sarebbe di irrazionale nel farlo: poichè sebbene forse l'ordine non implichi sempre la finalità, *però non la esclude mai*. Al contrario, in qualunque stadio dell'universo ci si collochi si può dire che la *spiegazione meccanica è sempre necessaria, in questo senso il legame delle cause efficienti non è mai interrotto (le problème de la liberté mis à part):* perfino nella intelligenza vi sono cause ed effetti. Per contro (pagg. 217-218) se tale ipotesi è sempre necessaria essa è insufficiente al di là dei propri limiti; e tale insufficienza va fino all'assurdità allorquando pretende regnar da sola, a esclusione della ipotesi rivale nel dominio proprio di questa ».

Ecco dunque un'ipotesi che resta necessaria in tutti i gradi, ma che al di là di un certo limite, diviene assurda allorquando è esclusiva: dall'altro un'ipotesi, che al disotto di un certo li-

mite, forse non è necessaria, ma che non è mai assurda. Se ora voi riflettete che la *prima esclude la seconda*, mentre la seconda non esclude la prima, è evidente che la seconda avrà un grande vantaggio ».

Ecco che Janet sembra cadere nell'errore in cui talvolta cade Kant che il meccanismo escluda la finalità. Ma dal testo che segue è evidente che egli intende parlare del « puro » meccanismo. Ma allora è una petizione di principio dire che il puro meccanismo esclude la finalità, inquantochè è « puro » perchè lo si spoglia della finalità ».

Pag. 218. « Così mentre è veramente assurdo dire che gli altri uomini non hanno intelligenza, (conseguenza rigorosa del *puro* meccanismo), non è per nulla assurdo dire che il mondo fisico e inorganico è stato sottomesso alle leggi che lo governano per render possibile la presenza della vita; e la vita stessa per rendere possibile la presenza della umanità, e di rappresentarsi l'universo intero come un vasto sistema subordinato ad un piano ».

« Ma, segue Janet, perchè mai si investigano le cause finali di preferenza negli esseri viventi? Gli è che in questi solo si incontra un fatto che può esser considerato come avente un vero interesse e che per conseguenza può essere uno *scopo*: è la sensibilità. Solo dove la possessione, la conservazione dell'essere è sentita, *la esistenza può essere considerata come un bene*, e per conseguenza come uno scopo al quale un sistema di fini è subordinato ».

Qui Janet sbaglia, inquantochè la finalità non è necessariamente intuita immediatamente dagli esseri organizzati. A parte il fatto che nella maggior parte dei vegetali cotale sensibilità psichica è più che dubbia; essa è negli animali al tutto cieca riguardo ai fini reali: e se così non fosse vi sarebbe contraddizione tra la finalità incondizionata di questi esseri e la contingenza della loro esistenza individuale od anche specifica (come *a posteriori* si giudica per tutte le specie estinte). Piuttosto se si ha qui un lato obbiettivo questo è dato dalla concordanza delle esigenze esteriori con quelle della sensibilità in modo da destare esperienze piacevoli. Infatti la sensibilità dev'essere orientata, polarizzata, secondo i bisogni della specie e questi sono coordi-

nati alle finalità supreme di natura. Il dire che « la esistenza costituisce *un fine* per gli animali pel solo fatto che sono senzienti », è d'altronde contraddittorio col fatto della morte individuale, poichè parrebbe quasi che la morte dovesse costituire un male per gli stessi individui considerati come sopravvissuti ad una separazione dal corpo. Ciò è ribadito da quanto lo stesso autore soggiunge dei cristalli: « qu'importe au cristal d'être ou de ne pas être? que lui importe d'avoir huit angles au lieu de douze, d'être organisé géométriquement plutôt que d'une façon quelconque? *L'existence n'ayant aucun prix pour lui pourquoi la nature aurait-elle pris des moyens pour la garantir?* De même quelque beau que puisse être l'ordre sidéral et planétaire, qu'importe cet ordre, cette beauté aux astres eux-mêmes qui n'en savent rien? Et si vous dites que ce bel ordre fut construit pour être admiré par les hommes, ou pour que Dieu y contemple sa gloire, on voit qu'on ne peut donner à ces objets un but qu'en sortant d'eux-mêmes, en les dépassant, en s'élevant au-dessus de leur propre système ».

Però egli qui si accorge di doversi fare una obbiezione, poichè gli animali stessi non possono essere fini incondizionati.

« Sans doute il en est de même pour les êtres vivants, si l'on veut s'élever jusqu'au au but absolu, jusqu'au but final et dernier; *mais en eux-mêmes et pour eux mêmes ils ont déjà un but suffisant quoique relatif, c'est d'exister, et de le sentir: c'est pour eux un bien, et on comprend que la nature ait pris des précautions pour le leur assurer.* Il n'en est pas de même des êtres inorganiques ».

Occorre appena avvertire che non è affatto necessario che la esistenza abbia valore per un essere che la apprezzi come tale, perchè la sua esistenza per ciò solo acquisti ragione di un valore *reale*. Ma negli animali è contestabile (almeno per la grandissima maggioranza) che essi avvertano la *esistenza* come tale, cioè come un fine distinto, essendo questo un concetto astratto, filosofico che sarebbe ad essi inutile e che come inutile mancherebbe in essi di ogni ragion sufficiente pel suo sviluppo. D'altronde vi sono degli ostinati che negano la realtà del fatto psichico, e noi desideriamo stabilire la teleologia in modo che essa abbia una base *anche* malgrado tali negazioni. Dico adun-

que che negli *esseri organizzati, quand'anche si concepissero erroneamente come macchine*, è stampata una teleologia, inquantochè essi sono così conformati da essere atti a *conservare indefinitamente la coordinazione e l'equilibrio del sistema* che li costituisce, nelle condizioni loro naturali di ambiente.

Il fatto della loro *sensibilità*, se si accetta la realtà del fatto psichico interiore, come deve fare ogni uomo di buona fede e buon senso, aggiunge un *criterio obbiettivo* nuovo al concetto della teleologia, inquantochè cotale sensibilità ed estimativa è orientata in modo che sia percepito come piacere e cercato ciò che è utile, ossia che tende a favorire la continuazione della coordinazione vitale dell'individuo e sopratutto della specie.

Che poi il « fatto psichico » sia al disotto della presunta finalità biologica è provato anche da questo che non esiste una coscienza della specie (ed invero dovrebb'esser troppo lacerata e contraddittoria, date le lotte anche tra individui di una specie). Ora il fatto psichico è ordinato a perpetuare la specie. Dunque esso è un mezzo. Janet lo dice un « fine relativo ». Sia pure. Ma allora anche il sistema planetario è costituito in modo da conservare indefinitamente l'equilibrio, e quest'ordine ammirabile si può dire un « fine relativo ». Che le eventuali forze perturbatrici non producano impressioni dolorose nei corpi del sistema planetario non muta per nulla il *valore obbiettivo dell'ordine.*

Ma di ciò non vogliamo fare un appunto a Janet. Tutti gli autori, (Kant compreso), hanno sorvolato su queste considerazioni che *anche un sistema fisico può presentare una disposizione teleologica;* e noi chiamiamo questa: *teleologia empirica o meglio formale o mera coordinazione dei movimenti.* Si obbietterà: Ma come, volete ammettere una teleologia senza scopo? Errore! Un equilibrio estremamente complesso tra elementi che si muovono non può essere senza scopo: poichè la coordinazione dinamica è *teleologica per eccellenza.* Infatti mercè la coordinazione nei movimenti si stabilisce una tendenza *a conservare* l'equilibrio e l'ordine stesso indefinitamente.

Taluno dirà senza dubbio, (ed è questo un modo facile di combattere il vero, apparendo profondi), che siamo vittime di una illusione subiettiva, poichè questa conservazione dell'equi-

librio implica dare valore obbiettivo ad una unità che esiste solo nella mente nostra, ossia ad un concetto astratto.

Questa è una petizione di principio, poichè noi appunto contrastiamo il soggettivismo di Kant, essendoci proposti di illustrare la realtà obbiettiva dell'ordine. Ma si dirà, per lo meno, quest'unità dell'ordine in un sistema fisico è un'astrazione. Nego anche questo; perchè essa unità condiziona con rigorose esigenze obbiettive la forma e disposizione della parte del sistema. Essa dunque è reale unità dinamica di relazioni, da ben distinguere dalla unità ontologica assoluta che è esclusivamente predicata delle sostanze.

Ma fosse anche la conservazione dell'*equilibrio per l'avvenire una astrazione* (e questo potrebbe anche forse concedersi) essa sta bene nel pensiero umano; e come conclusione provvisoria non compromette nulla rispetto ad ulteriori determinazioni dei fini di natura; ma invece se si attribuisce *sentimento della esistenza* agli animali si colloca in essi la percezione di un concetto astratto che supera ogni loro facoltà.

Piuttosto, se si ammetta che gli animali, almeno i superiori, siano *guidati da rappresentazioni*, ecco che essi divengono *organismi teleologici* specificamente. Ma si avverta che questo postula la irreducibilità dei caratteri psichici al meccanismo e non è concesso da tutti. Ad ogni modo, cotale facoltà di rappresentazione non essendo neppure sospettata nel sistema dei corpi siderali, si avrebbe già qui una distinzione tra la teleologia degli esseri organizzati e quella dei sistemi inorganici, *se non si avesse nei vegetali una ammirabile somma di coordinazioni, senza niuna speranza di poter dimostrare in essi la esistenza di rappresentazioni.* Ora, siccome i vegetali somigliano evidentemente molto più agli animali, pel fatto della loro organizzazione, che ai sistemi fisici come, ad es., il sistema planetario, è evidente che lo introdurre come criterio principale di distinzione la esistenza di rappresentazioni, obbligherebbe a considerare come secondaria la distinzione tra i sistemi fisici e quelli costituiti dalla complessa organizzazione dei vegetali.

« Ma — segue Janet — se gli esseri inorganici non hanno uno scopo in loro stessi, non è affatto inverosimile che ne abbiano

uno fuori di essi. Perchè esistono dei corpi? — diceva Ampère — per fornire dei pensieri agli spiriti. ...La natura meccanica e fisica, che non ha il suo scopo in sè stessa può dunque essere sospesa alla natura vivente come ad uno scopo. Siamo così condotti alla nozione di *finalità esterna* o relativa troppo sacrificata da Kant alla *finalità interna* ».

Questa osservazione di Janet ha del vero, sebbene Kant abbia intravveduta una relazione tra la finalità interna e la esterna: ma nella critica dell'opera di Kant ho rilevato le segrete preoccupazioni che, cosciente o no l'autore, doveano inibirgli la chiara percezione della somma importanza della finalità esterna (1). La finalità interna non è *a priori* inseparabile dalla finalità esterna; ma, in questo mondo concreto, è inseparabile. Questo è dunque un nesso contingente. Ma se cotesto giudizio non è necessario, *a priori*, non è neppure universale. E infatti di molte forme ci chiediamo se siano utili alle altre ed all'uomo. Il giudizio teleologico non è dunque inevitabile, come dovrebb'essere se fosse illusione soggettiva, ed il soggettivismo kantiano è confutato.

Ma riprendiamo il concetto di *teleologia empirica* o di *coordinazione*. Si dirà: affermandola in un sistema meccanico, voi inconsciamente personificate gli elementi oppure il sistema, attribuendo ad essi, sia pure a modo di similitudine, un fine reale, pel quale la esistenza sia da considerare come un bene. Questo non è vero. Poichè, ad es., un orologio è considerato come un *sistema di movimenti coordinati*, indipendentemente da ogni personificazione (eccettuato forse quel rudimento che dicono sia sempre inerente in ogni oggetto del nostro pensiero, come attesterebbe il linguaggio).

Io posso intuire un'armonia tra i movimenti del mio orologio e il movimento diurno della Terra, e sebbene cotal movimento duri solo 24 ore circa, pure esso, *finchè dura*, tende a conservare cotale armonia o costanza di rapporti. Perciò dalla ispezione di un orologio conchiudo: esso è *opera di un essere intel-*

(1) Cfr. P. Celesia, *Studi kantiani* (Opere, Serie Filosofica V) pp. 265 e 545, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923. (N. T.).

ligente, e lo conchiuderei anche prima di sapere lo scopo pratico a cui esso è destinato.

Non credano pertanto i sognatori di sistemi meccanici di sottrarsi col lor semplicismo a conclusioni teleologiche, poichè la ragion sufficiente non perde, pei loro vaneggiamenti, i suoi diritti « Teleologiam expellas furca, tamen usque recurret »; e ritorna non già solo per una chimerica necessità *a priori,* ma perchè l'ordine di natura, fosse pure considerato meccanicamente, presenta tale somma di determinazioni e coordinazioni da postulare una causa adeguata.

« Cuvier — riprende Janet (pag. 221) — a dit: Partout où il y a des araignées, il y a des mouches: partout où il y a des hirondelles, il y a des insectes. ...Une nature qui aurait fait un herbivore sans avoir fait d'herbe serait une nature absurde. Or la nature n'a pas commis cette absurdité. Ayant fait des herbivores, elle a fait de l'herbe... Si l'un de ces objets a été fait pour jouir de l'autre, pourquoi ne dirait-on pas que l'autre a été fait, en partie du moins, pour servir ou récréer le premier? *Ce n'est que la différence de l'actif au passif.* Au lieu de dire: l'agneau a été fait *pour être* mangé par le loup, on dira: le loup a été fait *pour manger* l'agneau. Sans doute, pour l'agneau, être mangé est, comme on s'exprime dans l'école, une *dénomination extérieure*; ce n'est pas pour lui une partie nécessaire de son essence: il peut accomplir sa destinée sans cela: ce n'est donc à son égard qu'un accident; et c'est en ce sens que la finalité exterieure n'est que relative; mais cet accident en tant qu'il fait partie de la finalité interne d'un autre être, devient à son tour une fin de la nature, et l'on peut dire que c'est une de vues qu'elle a eues en créant l'agneau. Il en est de même de l'usage des choses extérieures pour l'industrie humaine... et il est certain que l'aptitude industrielle de l'homme serait une contradiction et une absurdité, si rien au dehors n'avait été préparé pour être utilisé par lui; *et dire enfin que c'est là une pure rencontre, ce ne serait pas seulement sacrifier la finalité externe à la finalité interne*: ce serait *revenir à la théorie du fortuit, qui supprime toute cause finale d'une manière absolue*».

*
**

Ho già rilevato in altro scritto che mentre nella teleologia empirica diviene difficile e anche impossibile distinguere un ente attivo ed un ente passivo, inquantochè la persecuzione giova anche alla specie perseguitata ed ogni parte di un individuo giova alle altre e, a sua volta, ne trae giovamento, per contro tale *distinzione è essenziale nell'ordine finalistico reale*, sebbene essa resti dubbia nei casi singoli finchè non si sia scoperto il tramite. Ma questa poi presenta numerosi epifenomeni o relazioni incidentali, e come a dire, diverticoli.

Pag. 222. « En résumé la finalité externe est la réciproque de la finalité interne; et l'une est aussi nécessaire que l'autre. Sans doute, la finalité externe, par cela même qu'elle est extérieure, n'est pas écrite comme l'autre dans l'objet lui même; et en considérant un objet de la nature, on ne peut guère y découvrir *à priori* à quoi il peut servir... A la verité l'hypothèse qui rattache la finalité externe à la finalité interne, et le monde inorganique au monde vivant, semble en échec devant cette difficulté: c'est que la vie n'a pas toujours existé au moins sur notre globe, et que le nombre des siècles pendant lesquels la matière inorganique s'est préparée à la vie a dépassé considérablement, selon toute apparence, le nombre des siecles ou la vie a pu se produire et se conserver. Si les êtres vivants ont été le seul but réel de la création, pourquoi n'ont-ils pas été créés tout d'abord, et pourquoi la terre ne s'est elle pas du premier coup trouvée apte à les recevoir? »

E qui torna a ripresentarsi come obbiezione lo stesso pensiero sopra espresso. « D'ailleurs même parmi les êtres vivants *la moitié au moins*, c'est-à-dire *le règne végétal, paraît aussi insensible que le minéral; et s'il jouit de la vie, c'est sans le savoir.* Enfin la sensibilité sourde et diffuse des animaux inférieurs ne vaut guère mieux que l'insensibilité absolue. Qu'importe à l'huître d'être ou de n'être pas? »

Ho già combattuto siccome improprio questo modo di considerare la finalità, osservando che non può essere una mera consapevolezza di vivere (d'altronde inesistente) che dia ragione

di fine alla vita degli animali. Io penso che gli animali si ignorino e siano tutti assorbiti nelle sensazioni relative al mondo esterno ed anche ai cangiamenti del corpo loro. Ma poco importa ciò. Conoscere di esistere, nulla toglierebbe nè aggiungerebbe alla realtà di una teleologia. D'altronde cotale giudizio di esistenza potrebbe anche ritorcersi contro la teleologia perchè dovrebbe completarsi col concetto, teleologicamente molto più significativo, di una esistenza felice o duplice di un « voler vivere » o « non desiderare la vita ». Ora questo giudizio potrebbe esser anche un'opzione per la cessazione della vita. E se anche fosse, per la vita non avrebbe altro valore che « soggettivo ». Non vi sarebbe adunque da cavarne nulla per una reale teleologia.

L'argomento: « qu'importe à l'huître d'être ou de n'être pas? », potrebbe confutarsi in questo modo: « che importa ad un uomo addormentato di essere o non essere? ». Ma se, svegliandosi, egli risolva di togliersi la vita, neanche questo potrebbe essere un elemento decisivo per giudicare del valore reale della vita. D'altronde l'individuo, solo biologicamente considerato, formulasse anche un giudizio ottimistico, optando per la vita, sarebbe ridotto a silenzio e confutato dalla morte. Laonde sarebbe piuttosto al genio delle specie che, se potesse parlare, potrebbe rivolgersi tal domanda. Ma, lasciamo questi modi figurati.

Desidero soltanto rilevare che ogni tentativo per trovare una teleologia reale che basti a sè stessa come fine dev'essere necessariamente incondizionato. Un *fine subordinato* è un fine per modo di dire: è un *mezzo*. Certo noi dobbiamo nelle indagini singole prendere provvisoriamente come fini le esistenze degli individui di natura; ma ogni tentativo di fondarsi nelle reali qualità del soggetto (sia pure considerato come essere senziente, come cosa in sè) deve fallire, a meno che il vivente considerato non si connetta individualmente e immediatamente in modo necessario ad un effetto di durazione infinita.

Così, se una metempsicosi o una indistruttibilità della psiche animale fosse vera, cesserebbe di essere assurdo che i viventi singoli siano anche, oltre ad essere eventualmente subordinati, fini reali essi stessi della natura.

La pienezza dei requisiti per un fine reale si trova nell'uomo, poichè per l'uomo la finalità si predica rispetto ad un essere che indipendentemente da queste indagini biologiche-teleologiche si è ammesso da molti sommi filosofi connettersi, per tre modi almeno, alla Realtà infinita: 1° siccome individualmente immortale; 2° siccome capace per la forza della sua intuizione, sorretta dalla Intelligenza causatrice, di elevarsi ai principii causali dai quali possa trarre giudizi *obbiettivi* sulla bontà della esistenza di un Essere il quale 3° siccome agente sia pure causante in una durazione infinita.

L'uomo insomma soddisfa ai requisiti di una teleologia del cosmo se gli riconosciamo questo triplice titolo: 1° virtualmente infinito nell'ordine dell'esistenza, siccome indistruttibile; 2° partecipante all'infinito per la universalità della sua intelligenza, e capacità di assurgere a giudizi obbiettivi al lume delle idee universali; 3° causatore nell'infinita durazione come agente morale.

Ed invero se la vocazione umana trascendente è quella che integra questi tre elementi, ed essa si considera come fine reale di natura (se anche non il solo) la realizzazione di questo fine dev'essere stato predeterminato dalla Realtà infinita *ab aeterno*. Ma qualsiasi scopo per un « consiglio eterno » appare inadeguato, se esso stesso non sia eterno, non ritorni all'infinito.

Ecco un postulato profondo del buon senso. Che l'eterno, l'infinito, operi nel tempo, nel dolore delle creature (noi credenti possiamo aggiungere: nel dolore della stessa Sapienza incarnata) per uno scopo solo transitorio, ciò sarebbe la negazione della sapienza e della razionalità. Adunque uno scopo meno che eterno appare indegno di essere scopo del mondo.

Kant intuì la terza ragione, ma come ho mostrato, diminuì la efficacia della « prova morale » da lui stesso ideata. Percorrendo la « Critica del Giudizio » trovo un'altra allusione di Kant ad un carattere pel quale l'uomo apparirebbe degno di essere un fine di natura, ed è « la facoltà che egli possiede di porsi dei fini in generale » (pag. 294, trad. italiana). Ma poche pagine appresso completa il suo pensiero spiegandolo come segue:

« ... noi non abbiamo nel mondo se non un'unica specie di esseri, di cui la causalità sia teleologica, cioè diretta a scopi, e

tali tuttavia che si rappresentino la legge secondo cui debbono determinare i propri fini, come posta incondizionatamente da loro stessi e indipendentemente dalle condizioni della natura, eppure come in sè stessa necessaria. L'essere di questa specie è l'uomo, *ma considerato come noumeno, ecc.* Si scorge da ciò che la mera eccellenza dell'intelletto, che pure è innegabilmente un carattere dell'uomo come noumeno, nè più nè meno che la moralità, non è fatta valere (*et pour cause!*) da Kant come un titolo che possa contribuire a far dell'uomo un fine reale. E si capisce perchè.

La universalità dell'intelletto è ricondotta da Kant all'esercizio delle categorie mentali, soggettive. Essa dunque è spogliata da ogni garanzia di obbiettività. Come tale è una universalità sospetta di essere illusoria. Kant ha fatto man bassa sopra la intuizione dell'infinito naturale e mistico, ed ha operato sopra uno schema di intelligenza morta, sul cadavere di forme soggettive. Solo nell'ordine morale egli lascia sussistere la vita ed ammette con la ragion pratica una intuizione obbiettiva. E questa pertanto, orribilmente maltrattata, diviene l'unica via di salvezza relativa, per la conclusione teleologica.

Se è uno spettacolo da far pietà il vedere un sì grande uomo dibattersi faticosamente, alle prese con le difficoltà create dal suo soggettivismo, altrettanto è bella e degna di lode la buona volontà con la quale egli si studia di salvare la dignità morale dell'uomo nel naufragio della teleologia fisica.

Si avverta, che nel percorrere tutta la serie dei viventi in cerca di uno scopo incondizionato, Kant applica nella causalità finale la prova « a contingenti », vale a dire percorre le serie dei contingenti finchè non vi trovi un necessario. Ma egli, a differenza di San Tommaso, non dice: Vi deve essere un ente necessario, poichè altrimenti non potrebbero esistere i contingenti; ma invece questi esseri contingenti non potrebbero essere fini reali, nè mezzi, cioè anelli in un ordine finalistico, se non vi sia un ente che possa essere fine incondizionato.

Ma torniamo a Janet, pag. 223: « Si les êtres vivants ont été le seul but réel de la création, pourquoi n'ont-ils pas été créés, tout d'abord...? *En outre il semble bien que la vie à son tour ne soit pas indestructible. Nous voyons tel globe de l'univers, la*

lune par ex. où la vie paraît avoir cessé d'exister, si elle y a jamais eu lieu ».

Pag. 224. « ... si la vie existe dans l'univers, ce qui n'a rien d'impossible, peu importe qu'il y ait de vastes espaces de temps ou d'étendue qui en soient dépourvus. Il n'est pas plus étonnant qu'il n'y ait pas d'animaux dans la lune, que dans les glaces du Nord *ou les déserts de l'Afrique.* Ces vastes espaces peuvent être des magasins, des réservoirs de matière qui serviront plus tard à entretenir le grand mouvement de circulation nécessaire à la vie dans l'univers ».

Per quanto riguarda le possibilità passate che vite abbiano popolato la luna, questa congettura non si può scartare assolutamente, ma è indubitato il valore degli argomenti di Wallace secondo i quali una certa dimensione dei corpi siderali si richiede perchè una vita, sia pur lontanamente analoga alla nostra possa svilupparsi alla loro superficie.

Più seria è la difficoltà dei deserti e delle zone glaciali; poichè, data la laboriosa produzione delle forme organizzate, queste con una semplice emigrazione sarebbero andate a popolare quelle regioni se non vi avesser incontrato ostacoli. Ma ecco la difficoltà, ingegnosamente posta nel 1875-76 da Janet, venir risolta, in un modo del tutto favorevole al finalismo, da Wallace, il quale mostrò l' insospettata importanza grandissima dei deserti nella economia del nostro globo come fornitori all'atmosfera del limo indispensabile per la formazione e funzione delle nubi temporalesche.

È del più alto interesse constatare come pochi decenni abbiano messo la scienza in grado di rispondere ad una obbiezione, mostrando anzi essere indispensabile, ciò che prima era giudicato nocivo; e merita lode a questo riguardo il Grove (citato da Janet in nota a pag. 224-225) il quale già si era posto il problema di una possibile utilità dei deserti per la vita: « De même que la force du soleil, dit un savant illustre M. Grove, après s'être exercée il y a bien longtemps, nous est maintenant rendue par le charbon formé sous l'influence de cette lumière et de cette chaleur, de même les rayons du soleil, perdus en vain aujord'hui dans les déserts de sable de l'Afrique, serviront un jour au moyen de la chimie et de la mécanique à éclairer et à

chauffer les habitations des régions plus froides. (Revue des cours scientifiques 1er série t. III pag. 689 »). Ma quanto più soddisfacente la spiegazione di Wallace! che per altro non esclude questa.

Ma il modo più comune di oppugnare la creazione consiste nell'accampare una eternità del cosmo, con cicli perennemente ricorrenti di fasi alterne.

Pag. 225. « On nous présente aujourd'hui comme une conséquence necessaire de la théorie mécanique de la chaleur, la perspective d'un état final, où tout le mouvement de l'univers étant converti en chaleur, les choses tomberaient dans un éternel et absolu équilibre, ce qui rendrait toute vie impossible. L'illustre Clausius a appelé *entropie* cette transformation constante du mouvement en chaleur et il a formulé cette loi en ces termes: "*L'entropie de l'univers tend vers un état maximum*"; plus l'univers s'approche de cet état limite, plus les occasions des nouveaux changements disparaissent; et si cet état était atteint à la fin, aucun autre changement n'aurait plus lieu, et l'univers se trouverait dans un état de mort persistente. Mais cette hypothèse a été constatée par un des fondateurs mêmes de la théorie mécanique de la chaleur, par Mayer. Des conséquences aussi lointaines d'une théorie aussi nouvelle et aussi délicate peuvent légitimement être mises en doute ».

Pag. 226. « Newton, croyait que les données de son système du monde conduisaient nécessairement à admettre que l'équilibre du monde se dérangerait, et qu'il faudrait la main du Créateur pour le rétablir; mais depuis il a été démontré qu'il s'était trompé et que les lois mêmes du système planétaire suffisent à en garantir la stabilité ».

Questa conclusione erronea di Newton, che pure era teista, ci mostra come negli intelletti più alti vi sia una tendenza a diminuire l'ordinamento teleologico, ad intuirlo imperfettamente. Infatti questo intervento necessario di Dio per ristabilire l'equilibrio costituirebbe una vera imperfezione del cosmo e poco si addirebbe alla onnipotenza del Creatore. Esso è anche vietato in complesso nella Sacra Scrittura.

Non si creda che il Janet non abbia avvertito nei sistemi inorganici, almeno confusamente, qualche cosa come una somi-

glianza della finalità interna degli esseri organizzati. Che anzi, a pag. 226-227, scrive: « Nous venons de voir que, par son rapport avec le monde organique, le monde physique et mécanique peut être considéré comme ayant une finalité relative, qui suffit pour en expliquer l'existence. En outre cette finalité relative une fois admise, on trouvera dans ce monde considéré en lui-même, des exemples de finalité interne, moins saillants que dans le monde organique, mais qui ont aussi leur signification: c'est une finalité sourde, un acheminement à la finalité. C'est ici le lieu de rappeler que nous avons établi plus haut une première loi, que nous avions provisoirement distinguée de la loi de finalité, et que nous avons appelée *loi de concordance mécanique*. Nous avons accordé comme hypothèse provisoire, qu'une simple concordance ou accord interne de phénomènes, sans rapport visible à un phénomène ultérieur, ne paraissait pas *a priori* inconciliable avec une cause mécanique. Mais si l'un y regarde de plus près, on verra que c'était beaucoup trop concéder ».

Janet viene quindi ad esaminare se la « costanza delle coincidenze » possa avere una causa fisica.

« Tali « coincidenze », egli osserva, possono essere di due sorta: 1° la semplice *ripetizione*, ossia il gran numero dei fenomeni; 2° la *concordanza* propriamente detta tra i fenomeni *divergenti*. Ora il primo caso non ha nulla di incompatibile con la causa fisica, ma la cosa è ben lontana dall'essere altrettanto evidente per il secondo. Per esempio, la frequenza di burrasche in una stagione o in una contrada richiede certamente una spiegazione particolare, ma nulla che esca dal dominio delle cause fisiche, poichè il numero o la ripetizione non è al disopra delle forze di un agente fisico. Al contrario una *convergenza*, una direzione comune data a degli elementi per ipotesi indipendenti non può essere attribuita ad una causa fisica a meno di supporre in tale causa una legge interna che determini in tale o tal altro senso il movimento e la direzione degli elementi, in altri termini *se si attribuisca alla materia un istinto di ordine* e di combinazione che è precisamente ciò che noi chiamiamo la finalità. Se non supponiamo nulla di simile, non resta altro che l'incontro fortuito degli elementi, per conseguenza l'assenza di causa. Partendo da un tal principio vediamo se si possa dare una spiega-

zione esclusvamente meccanica di tutto ciò che si presenta a noi sotto forma di sistema, di piano, in altre parole sotto una forma regolare e coordinata: Consideriamo i due esempi più salienti di tal genere di spiegazione: ossia la spiegazione della forma dei cristalli nella cristallizzazione, e la ipotesi cosmogonica di Laplace ».

Prima di proseguire notiamo per ora, che io non accetto quest'alternativa del Janet: escludo l'*istinto di ordine* della materia, e non mi credo per questo costretto a parteggiare per la produzione fortuita dell'ordine. Ma suppongo anche il Janet, praticamente, non sarà d'avviso contrario. Vediamolo:

Pag. 228. « On explique la production des formes cristallines des minéraux par une agglomération de molécules dont chacune a précisément la même forme géométrique que le tout; ainsi un tétraèdre sera composé de petits tétraèdres, un dodécaèdre de petits dodécaèdres. Fort bien; la dernière apparence sensible que présentent ces corps est suffisamment expliquée par là. Mais il est évident que pour le philosophe la question n'est pas résolue. D'une part en effet il faut admettre que les molécules intégrantes, *dirigées par une géometrie sourde* savent trouver d'elles-mêmes le mode de juxtaposition qui leur permet on se joignant, de reproduire la figure des éléments; car des pyramides jointes par leurs bases ou par leurs sommets, ou par leurs angles, ne font pas des pyramides. En vertu de quelle loi physique, une telle rencontre a-t-elle lieu? Ne faut-il pas supposer que la force quelconque qui produit ces formes, a en elle-même quelque raison ou mobile qui la détermine à s'écarter de toutes les formes irrégulières pour se circonscrive dans celle-là seule qui formera une figure géométrique régulière?

« En second lieu, en expliquant la forme géométrique du minéral par la superposition ou juxtaposition de molécules de mêmes formes, on ne fait que reculer la question; car d'où vient la figure des molécules intégrantes elles-mêmes? L'expliquera-t-on par la forme des atomes élémentaires ou par leur mode de distribution dans l'espace? Mais pourquoi les atomes auraient-ils des formes géométriques régulières? si l'on exclut toute idée rationnelle, pour s'en tenir à la conception de la pure matière, il n'y a nulle raison pour que les particules élémentaires

aient une forme plutôt qu'une autre, et le nombre des formes irrégulières devrait l'emporter de beaucoup sur celui des formes régulières ou géométriques. Quant à leur mode de distribution nulle raison pour qu'il soit plutôt celui-ci que celui-là, et par conséquent nulle raison pour qu'un ordre quelconque en puisse sortir. Même conséquence, si au lieu d'admettre des atomes, on admet des points géométriques, centres de forces, ou même la divisibilité à l'infini: *dans aucun cas la forme géométrique ne sera un fait primitif et devra toujours se résoudre en un processus anterieur des particules composantes, impliquant une sorte de préférence ou de choix pour telle forme plutôt que pour telle autre* ».

E, a consolidar questo, Janet cita a pie' di pagina 230 un passo del Leibniz: « corpus eamdem figuram habet cum spatio quod implet. Sed restat dubium cur tantum potius et tale spatium impleat quam aliud, et ita cur, exempli causa, sit potius tripedale quam bipedale, et cur quadratum potius quam rotundum. Hujus rei ratio ex corporum natura reddi non possit; eadem enim materia ad quamcumque figuram indeterminata est. (Leibniz, *Opera philosophica*, id. Erdmann, *Confessio contra atheistas*, pp. 41-46).

Soggiunge Janet: « Il caso non può essere qui invocato, poichè una tale costanza non può essere fortuita: si richiede dunque una ragione che diriga il movimento verso quella forma. Si richiede in qualche modo che essa preesista prima di esistere ».

« Noi ritroviamo qui ciò che abbiamo segnalato *nell'essere vivente* ossia *la determinazione delle parti dal tutto e del presente dal futuro*: la sola differenza è che il cristallo cerca tale forma senza avervi alcun interesse; ma è possibile che ciò importi ad altri esseri oltre che a lui, e che la forma precisa e regolare di ogni sostanza sia una condizione di ordine e di stabilità, indispensabile alla sicurezza generale ».

Pag. 230. Conchiude il Janet: « Nous retrouvons quelques vestiges du même principe jusque dans l'*architecture des atomes*, comme on l'a appelée, art inférieur à celui qui se manifeste dans les végétaux et dans les animaux, art cependant, *car il n'est pas le résultat nécessaire des lois mécaniques* ».

Janet qui non distingue abbastanza (come neanche il Kant) la genesi storica, o attuale, dei cristalli dalla questione delle determinazioni assolute o trascendenti delle leggi stesse di formazione. Non mi pare che egli abbia indicato prove indubbie di cause teleologiche specifiche in atto nella genesi attuale dei cristalli. D'altronde il preteso *choix* non esiste. Non avrebbe ragione di essere nella formazione di questi corpi. Noi pure crediamo che debbano intervenire peculiari forze suscitatrici delle particelle ossia un'azione dinamica, anzichè una mera aggregazione di particelle di figure simili; ma le traccie di un fattore psichico, per quanto embrionale, ci sfuggono del tutto e sebbene non le possiamo escludere, siamo obbligati a dichiarare di non averne la benchè minima prova.

« C'est une erreur très-répandue de croire que partout où l'on rencontre de la géométrie la cause finale doit être absente. Si nous voyons dans la nature des formes géométriques régulières, nous ne devons pas penser que ces formes résultent nécessairement de la nature de l'étendue, qui est par elle-même indifférente à toute forme. Toutes les formes cristallines sont anguleuses, sans cesser d'être régulières. Aucune sélection naturelle ne peut rendre raison de ce singulier fait. Il faut admettre une nature géomètre, comme une nature artiste, comme une nature industrieuse; et ainsi nous retrouvons dans la nature tous les modes de l'activité intellectuelle de l'homme. De même que Claude Bernard admet dans l'être organisé un *dessin vital*, de même il y a en quelque sorte un *dessin cristallique* (sic)... L'élément physique comme tel, ne contient absolument rien qui explique cette faculté d'obéir à un plan.

P. 232. « Passons maintenant... à l'architecture du monde. Voyons si l'hypothèse de Laplace exclut ou rend inutile la finalité... Cette disposition est précisément la plus favorable à l'existence de la vie, au moins sur la terre... Mais en mettant à part l'utilité d'un tel arrangement, reste toujours l'accord, l'ordre, la symétrie, le plan. Or c'est cet accord et ce plan que Laplace explique d'une manière toute physique par l'hypothèse de la nébuleuse. *Cette explication semble être à peu près l'enverse de celle qu'on donne de la cristallisation*: ici, on explique *la forme totale comme une addition ou composition de parties* homogè-

nes: ici, au contraire on expliquerait la forme du monde comme le résultat d'une *division*, ou *démembrement* d'un tout homogène. C'est, en effet, le démembrement, ou division de la nébuleuse qui a donné naissance aux différents astres aujourd'hui séparés, qui n'en sont en réalité que les débris. La nébuleuse primitive était donc déjà le monde actuel en puissance: elle était le germe confus qui, par le travail intérieur des éléments, devait devenir un système. Mais qu'on le remarque bien, la nébuleuse n'est pas un chaos; elle est une forme déterminée, d'où doit sortir plus tard en vertu des lois du mouvement, un monde ordonné. ... Comment des actions et des réactions purement externes et sans aucun rapport avec un plan quelconque ont-elles pu même à l'aide d'un frottement infini, aboutir à un plan? Comment l'ordre serait-il sorti du désordre?

La nébuleuse c'est déjà l'ordre: elle est déjà séparée par un abîme du pur chaos. Or il ne faut pas se le dissimuler, la négation absolue de la finalité est la doctrine du chaos ».

Ma, dove non posso accordarmi con Janet, è nella opinione che egli si fa del fortuito siccome obbiettivamente esistente in natura.

Pag. 234. « Sans doute, le système du monde manifeste un certain nombre d'accidents qui, ne peuvent en aucune façon s'expliquer par la cause finale, et qu'il ne faut pas chercher à y ramener ». Cita poi COURNOT (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, pag. 70): « Pourquoi Saturne est-il pourvu d'un anneau, dont sont privées les autres planètes? Pourquoi la même planète a-t-elle sept lunes, Jupiter quatre, et la terre une seule, tandis que Mars et Vénus n'en ont point du tout? Ce sont là autant d'accidents, autant de faits cosmiques ». « Ma noi vedremo più tardi » prosegue Janet, « che la teoria delle cause finali non è impegnata a negare l'assistenza dell'accidente in natura ».

Janet giunge a credere che è il fortuito che ha *suscitata la teoria della finalità* (forse quasi *per contrasto*): « poichè — scrive — è perchè troviamo del fortuito nella natura che noi ci domandiamo: perchè ogni cosa non è dessa fortuita? Ma se il particolare pare fortuito, l'universo non lo è, ed ha i caratteri di un piano ».

Ma io ho rilevato che il « fortuito » è invece precisamente il fatto più significativo nello sviluppo storico del cosmo e poichè esso influisce grandemente sulla via che questo seguirà, il buon esito della evoluzione postula una *predeterminazione delle coincidenze particolari.*

Janet poi si chiede: Come mai la semplicità dei mezzi, come Laplace rileva, è ciò che tanto a noi piace nei processi di natura? Come sarebbe questo, « se non prestassimo istintivamente una specie di intelligenza e di scelta alla causa prima? » Cita ancora ciò che dice Laplace a proposito della discussione tra Buffon e Clairaut riguardo alla forza d'attrazione.

« Fu il metafisico — dice Laplace — che questa volta ebbe ragione contro il geometra ». Infatti Clairaut dovette riconoscere che spingendo più oltre il calcolo anche per le distanze molto più piccole l'attrazione varia in ragione inversa dei quadrati delle distanze e non in un rapporto maggiore come prima aveva supposto.

Pagg. 236-37. Arago insiste sul fatto della stabilità del sistema solare che era stata negata da Newton e revocata in dubbio da Euler.

Arago scrive: « La gravitazione universale basta alla conservazione del sistema solare: essa mantiene le forme e le inclinazioni delle orbite in uno stato medio intorno al quale le variazioni sono lievi; e varietà non porta al disordine. Il mondo offre delle armonie, delle perfezioni, di cui Newton stesso dubitava... Ciò dipende da circostanze che il calcolo ha svelato a Laplace... A dei pianeti moventisi tutti nel medesimo senso, in orbite di una debole ellitticità e ai piani poco inclinati gli uni sopra gli altri sostituite delle condizioni differenti, e la stabilità del mondo sarà di nuovo revocata in dubbio; e, secondo ogni probabilità, ne risulterà un caos spaventevole ».

Ora ciò conferma quanto io dicevo: che i caratteri particolari comunemente detti « fortuiti » sono di somma importanza, e che colle stesse leggi fisiche, ma posizioni diverse di elementi singoli, è compatibile anche un abortire dell'ordine e della evoluzione.

« L'autore della meccanica celeste fece sorgere chiaramente le leggi di sì grandi fenomeni: le variazioni di velocità di Giove, di Saturno, della Luna ebbero allora delle cause fisiche evi-

denti e rientrarono nella categoria delle perturbazioni comuni, periodiche..., i cangiamenti tanto paventati nelle dimensioni delle orbite, divennero una semplice oscillazione rinchiusa entro limiti ristretti ».

Qui si troverebbe materia per uno splendido capitolo intorno al valore ed alla *funzione*, anzi *teleologia*, delle così dette perturbazioni. Cotale appellativo vale solo relativamente alla regolarità di forme o cicli particolari. Ma da un punto di vista più alto, più generale, le perturbazioni si rivelano *tramiti di coordinazione*, a quello stesso modo che, nelle specie biologiche, le persecuzioni giovano al progresso e implicitamente promuovono la evoluzione (se la specie in parola sia preordinata al progresso).

Notevole il fatto che talune perturbazioni anzi richiamano le variazioni o perturbazioni minori verso la costanza di un rapporto più regolare. Tale la mutua influenza fra i tre satelliti di Giove mirabilmente illustrata da Airy. Donde questo paradosso: *che tali perturbazioni sono i precipui fattori di stabilità del sistema*, mentre le stesse azioni in altri rapporti di posizione e di velocità sarebbero cause dissolutrici del sistema. D'altronde il fortuito sarebbe appunto, dato un *sistema*, un'azione perturbatrice.

Janet conchiude: « Ainsi c'est en vertu d'une loi mathématique que le monde subsiste... Admettre qu'une telle stabilité, un tel ordre est le résultat d'un accident heureux, qui à un moment reculé, a fait sortir l'ordre du chaos et a trouvé ce point d'équilibre entre tant de forces divergentes, ce n'est ni plus, ni moins que la doctrine du pur hasard ».

Ma la dottrina dell'origine fortuita dell'ordine da un caos mi pare in certo modo contraddittoria. Infatti, *per ipotesi*, si ammetta che un tempo esistesse il *caos*. Dunque l' ordine si sarebbe stabilito in un tempo finito: poichè un intervallo determinato e finito separa da quel tempo. Ma allora vi sarebbe stato necessariamente il *caos* per un tempo infinito poichè $(\infty - t = \infty)$.

Ma in una durazione infinita anteriore avrebbe dovuto prodursi l'ordine, se si è prodotto nella durazione posteriore. Ma ciò è contraddittorio. Non vedo come uscir si possa da questa

contraddizione, a meno di ammettere l'assurdo preliminare, e solo verbalmente intelligibile, che « a generare l'ordine, il caos abbia richiesto un tempo infinito »!

Poco dopo Janet ricade nell'errore di non distinguere la predeterminazione trascendente iniziale, da una causa teleologica specifica attuale. Però è in forse nel confutare le idee dei panteisti cioè la previsione oscura ed istintiva nel mondo fisico.

Pag. 239. « Je sais que l'on invoque sans cesse les lois de la nature, les forces de la nature, et qu'on prête à la nature ellemême une sorte de divinité, soit; mais alors c'est supposer que ces lois, ces forces, cette nature quoique destituées de conscience et de réflexion, ont cependant *une sorte de prévision obscure et instinctive,* et sont guidées sans le savoir dans leur action par l'intérêt général du tout. Or c'est encore là de la finalité.

« Al contrario spogliate la natura... di ogni ostacolo, di ogni interesse, riconducete tali parole a dei significati precisi..., alle leggi..., ai rapporti derivanti dalla proprietà dei corpi, ed *allora non è più che per degli incontri fortuiti e delle relazioni esteriori che il mondo ha potuto formarsi.*

« In altre parole, o l'ordine del mondo è una risultante, ossia un accidente, ovvero è essenziale, ed allora vi ha nella natura un principio di ordine, ossia un principio che riconduce la molteplicità all'unità, che dirige il presente verso l'avvenire e che per conseguenza obbedisce (lo sappia o no) alla legge di finalità ».

Tra ordine e disordine scorgo un'alternativa senza « terzo »; ma non tra istinto di natura e « fortuito ». È la trascendenza delle determinazioni che importa ammettere.

Mill, nella sua logica induttiva avrebbe errato, nota Janet, quando scrisse « che si può concepire un mondo affrancato dalla causalità ». Ciò è impossibile, dice Janet; « ma piuttosto dei fenomeni senza ordine, senza regolarità, senza connessione, le cui combinazioni appaiono fortuite, e che non permettono veruna previsione certa per l'avvenire ».

Cita anche delle parole di Lachelier. Questi ritiene che *a priori* noi ammettiamo l'avvenire essere in qualche modo l'interesse supremo di natura. Janet non crede necessario invocare una *evidenza a priori.*

Pag. 242. Janet, dopo un breve sviluppo delle idee di Montesquieu, che: « Le leggi sono i rapporti costanti che risultano dalla natura delle cose » fa proprie le osservazioni di Lachelier in proposito: (Pag. 243) « Ma il compito di queste leggi si limita a subordinare ciascun movimento al precedente, e non si estende mai a coordinare tra loro più serie di movimenti. È vero che se noi conoscessimo a un momento dato la direzione e la velocità di tutti i moti che si eseguiscono nell'universo, noi potremmo dedurne rigorosamente tutte le combinazioni che ne devono risultare: *ma la induzione consiste precisamente nel rovesciare il problema supponendo al contrario che l'insieme di di tali direzioni e velocità dev'esser tale da riprodurre al momento giusto le medesime combinazioni.* Ma dire che un fenomeno complesso contiene la ragione dei fenomeni semplici che concorrono a produrlo è un dire che ne è la causa finale ».

Ben più chiara mi pare la mia distinzione: tra l'ordine astratto da parti singole del cosmo e l'ordine di coordinazione concreta, e tra l'ordine formale e la determinazione dei particolari o individui singoli e coincidenze singole, mostrando che le prime non bastano al compimento teleologico, ma si richiedono anche le seconde.

Ma in una nota a piè di pagina, Janet spiega meglio il suo pensiero: (Pag. 244) « ...noi siamo d'accordo in fondo con il Lachelier; ma forse differiamo quanto al modo di presentare il medesimo argomento. Lachelier sembra credere che noi sappiamo anticipatamente che la serie dei fenomeni riprodurrà a un dato momento le medesime combinazioni (per es. il movimento degli astri, la perpetuità delle specie) e questa credenza, che gli sembra esser il fondamento delle induzioni è il principio delle cause finali. Per noi al contrario la riproduzione periodica dei fenomeni è un semplice fatto: checchè sia dell'avvenire, il tal fatto è esistito nel passato ed esiste ancora nel presente: esso dura da abbastanza tempo per non esser l'effetto del caso: dunque esso ha una causa. Ora questa causa per le ragioni date è diversa dalle leggi meccaniche. Ci eleviamo dunque alla causa finale col principio di causalità, il quale abbraccia insieme e le cause meccaniche e le cause finali ».

Scorgesi da ciò che Lachelier considera la *costanza* dell'ordine come espressione di teleologia. Ma rileggendo il testo si scorge che ciò è anche effetto di una deduzione (pag. 243): « Si une sagesse inconnue est la cause de l'ordre... cette même sagesse ne pourrait laisser détruire cet ordre sans se démentir ».

Solo a questo punto Janet si chiede (eppure non sarebbe altro che la dottrina cattolica della creazione, nè più nè meno): « Chi sa ora se non si potrebbe risalire ancora più in alto e sostenere che le leggi del movimento esse stesse altro non sono che delle leggi puramente meccaniche e matematiche? Leibniz lo ha creduto: egli ha pensato che tali leggi sono contingenti, che esse sono leggi di bellezza e di convenienza e per nulla leggi necessarie, che esse derivano dalla bontà e saggezza divina e non dalla essenza della materia ».

Janet prosegue: « ci basti aver mostrato: 1° che l'ordine fisico e meccanico non esclude la finalità; 2° che ogni ordine in generale, anche fisico e meccanico, implica già una certa finalità. Se è così, conchiude, il principio della concordanza meccanica non si distingue essenzialmente... dal principio della concordanza teleologica. Quello non è che la forma prima rudimentale... del secondo e non si spiega che per questo. *Era perciò una concessione* al tutto provvisoria... quella per cui abbiamo ammesso, al principio dei nostri studi, *un modo di combinazione estraneo alla finalità.* Vediamo ora *che la finalità penetra dapertutto... ogni ordine suppone un fine; e il principio stesso dell'ordine è il fine* ».

Ma Janet a questo punto crede necessario fare una distinzione tra « due specie di finalità ». Egli dunque distingue: finalità di *uso* o di *appropriazione* e finalità di *piano.*

Pag. 245. « Nell'una e nell'altra vi ha *sistema,* ed ogni sistema implica coordinazione; ma in una la coordinazione " sbocca " a un effetto finale, che prende il carattere di un fine; nell'altra la coordinazione non ha tale effetto. Da una parte e dall'altra vi ha finalità perchè la *coordinazione la più semplice indica già che l'idea di tutto precede quella della parte,* vale a dire che l'ordinamento successivo delle parti si regola sopra la disposizione che deve essere ulteriormente raggiunta. Solamente nella finalità di piano, allorquando l'ordine è realizzato, pare

che tutto sia finito; mentre *nella finalità di uso, tale ordine è esso stesso coordinato a qualche altra cosa, che è l'interesse dell'essere vivente.* Diciamo ancora che la *finalità di piano* è dunque una *finalità interna,* inquanto non si considera che il piano medesimo, per es., il sistema solare; essa è *esterna,* se si trova avere qualche rapporto all'utilità degli altri esseri ».

Mi chiedo: 1° se questa distinzione abbia un fondamento; 2° se essa corrisponda a qualche altra da me fatta.

1°. Quanto al primo quesito noterò che indubbiamente (a parte la improprietà della denominazione) vi ha una coordinazione, alla quale scopo interno non è assegnabile. Janet dice che per cotale « finalità di piano », *pare che quando l'ordine è realizzato tutto sia finito:* e questa è, per lo meno, una espressione male appropriata per significare che l'ordine pare l'unico fine assegnabile. Ma Janet non dice questo. D'altronde, se la finalità in codesto lato è esterna, una tale finalità si nota anche per gli organismi, ossia le *due finalità* distinte da Janet per lo meno non sono applicabili a oggetti di natura diversi. Vero è che Janet le dice due *specie diverse di finalità.* Ma ciò farebbe quasi pensare a due finalità proprie di oggetti diversi.

2°. Quanto al secondo quesito, noi non sappiamo trovare una coincidenza nè di nome, nè di concetto alle nostre distinzioni già fatte.

Certo Janet, come ogni studioso di questi problemi, ebbe in vista sopratutto le differenze sussistenti tra il concetto teleologico del sistema solare e quello di forme organizzate.

Ma noi rilevammo anzitutto che si debbono distinguere, piuttosto che specie diverse, *stadi diversi* della indagine finalistica. Nel primo stadio hai *mera coordinazione* e questa sussiste anche se non trovi nessun fine distinto da quello dell'equilibrio nei movimenti e della conservazione indefinita.

Ma è importante notare (per quanto a prima vista ripugni) che, *in un primo stadio* di ricerca, neanche gli organismi ci offrono una teleologia di ordine più elevato. Infatti essi ci presentano « coordinazioni », e queste a quale scopo? Malgrado la ricchezza di mezzi concreti non si può assegnare ancora a tale condizione verun fine, se non quello di continuare indefinitamente l'equilibrio e la coordinazione stessa. Soltanto qui si ha, anche

nel puro schema esteriore, la complessità immensamente maggiore e sopratutto il fatto della riproduzione, ossia tutto è ordinato come se fosse un fine la conservazione dell'equilibrio stesso.

Finora i filosofi non hanno, sembrami, avvertito abbastanza che anche gli organismi, ad un primo stadio di indagine, presentano una mera *coordinazione*. Questa è una constatazione *empirica*. Essa è riconosciuta dai biologi positivisti. Essa sussiste indipendentemente da ulteriori conclusioni, e può complicarle indefinitivamente (coordinazione delle coordinazioni, ecc.) senza diventare vero finalismo reale. Questa coordinazione esprime intelligenza, ma non esprime ancora bontà e sapienza (morale).

Il secondo stadio di indagine ci conduce al concetto di una finalità reale.

In questo stadio, filosofico, la indagine anzitutto contesta che la coordinazione possa generarsi e sussistere senza una predeterminazione finalistica. Rivendicata così la coordinazione ad una realtà di ordinamento finalistico, essa chiama *teleologia formale* la mera coordinazione, per così dire, *vuota*, del primo stadio (nel quale altro fine non si constata, tranne la attitudine a conservare indefinitivamente l'equilibrio); e va in cerca di una finalità reale cercando di tracciare il tramite per cui essa si svolge. In questo stadio infatti, al concetto di una mutua coordinazione si aggiunge e soprappone quello di subordinazione.

Ma poichè si prende il presente fine come connesso nella causa ordinata del sistema, e cotale causa si riconosce non poter essere immanente, si deve cercare un fine che appaia adeguato ad una causa possibile ordinatrice trascendente. Cotal fine non potendo essere un mero scopo di natura lo si cerca nell'essere più trascendente e (alcuni penseranno) si *assume come tale l'uomo*.

Ma a questo punto ho rilevato (prima di ogni altro autore, che io sappia): 1° che noi abbiamo la possibilità di una conferma induttiva; 2° che siamo in grado di suggerire indagini di sommo interesse filosofico per mezzo della biologia generale.

Infatti, mentre nel primo stadio di indagine la mera coordinazione non richiede ulteriore analisi, nel secondo stadio per forza della stessa congettura di una finalità collocata nell'uomo,

la realtà di questo finalismo postula che le azioni di tutti gli esseri convergano in qualche modo, direttamente o indirettamente, verso la finalità umana.

Pel primo stadio (mera coordinazione) basta constatare come ogni specie tragga sostentamento dalle altre. Pel secondo stadio si osa chiedere quale utile da ciascuna specie ritorni alle altre e in particolare a quelle od a quella che più immediatamente si giudica esser connessa al fine supremo della natura. Ora anche per specie che siano a primo aspetto dannose, come ad es., i parassiti, rimane dubbio se, in ultimo, ogni ragion d'utile per la specie umana debba essere escluso (poichè per lo meno vi è solidarietà e noi sappiamo che quando vi è solidarietà è sempre difficile giudicare se una specie che sembra ostile ad un'altra non le sia invece utile o indispensabile).

Quando si tratti invece di stirpi segregate dalle altre, senza evidente tramite di unione, pel quale le azioni loro possano ridondare nel consorzio, è bello notare che la realtà del finalismo della specie umana postula siccome sommamente conveniente che anche le stirpi più segregate influiscano sulle altre e agiscano anche sulla finalità umana; e che per conseguenza un tramite teleologico debba esservi pel quale l'azione loro ridondi sul consorzio e, direttamente, o meno, sulla specie umnaa.

E qui si spezzano i sofismi dei positivisti gretti i quali non avvertono che, non meno nel mondo biologico esteriore che negli organismi singoli, la realtà del finalismo presenta un lato empiricamente condizionato e che diventa perfino oggetto di indagini biologiche del più alto interesse.

Ma riprendiamo il testo di Janet. Da questo vengo a conoscere che egli ammette *entrambe le finalità nella natura inorganica e negli esseri organizzati*. Tuttavia egli, cercando di spiegare meglio il suo pensiero, conclude: le *plan*... et l'*appropriation*... l'un n'est pas en harmonie avec l'autre: en tout cas, l'un est différent de l'autre. *Autre chose est l'adaptation des organes aux fonctions et la coopération fonctionnelle des organes; autre chose la correspondance des parties, leur proportion, leur symétrie* ».

Da queste ultime parole si rileva che le idee dell'autore non sono ancora completamente spiegate. Qui pare Janet intenda al-

ludere alla *unità di piano* di Geoffry St. Hilaire, ma concepita come non avente uno scopo utile: « Il y a une sorte de géométrie des êtres vivants, indépendante de la mécanique et qui ne semble pas avoir pour but un résultat utile ».

Ecco un pensiero poco chiaro. Si tratta di una finalità che abbia uno scopo in sè stessa, oppure sia distinta dalla finalità estetica? Nè più soddisfacente è ciò che Janet soggiunge: « La symétrie, par exemple, est certaiment un des besoins de la nature vivante ». Infatti sembra strano che dopo aver dichiarato questa finalità non avere uno scopo utile, egli la definisca « un bisogno delle organizzazioni ». Poichè che cosa è l'utile, se non ciò che serve ad un bisogno?

Ma con ciò Janet non ha ancora spiegato del tutto il suo concetto poichè soggiunge, pag. 247: « Indipendentemente dalle forme geometriche, dalle proporzioni, dalle simmetrie, che si osservano negli esseri animati, vi sono delle disposizioni di parti che permettono di distribuire tutti gli animali in quattro compartimenti ben distinti, sia che tali compartimenti siano assolutamente separati, come lo crede Cuvier, sia che vi abbiano dei transiti dall'uno all'altro, come sostenne G. St. Hilaire. Se soltanto il principio di adattamento dominasse nella struttura degli animali, pare che la classificazione più naturale sarebbe quella che si è presentata fin da principio allo spirito degli uomini, ossia quella che nasce dalla diversità dei mezzi abitabili. Ora vi sono tre mezzi abitabili: *acqua, aria e terra.* Tuttavia si trova che tale classificazione è superficiale; e quella che è prevalsa si fonda non sopra l'uso delle parti, ma sopra il disegno dell'animale. Sono i *tipi* e non le funzioni che servono di base ad ogni nomenclatura zoologica. Si scorge da ciò quale importanza abbia nelle scienze zoologiche la *finalità di piano* ».

Qui finalmente si palesa donde Janet tragga le sue distinzioni. Evidentemente è dal concetto della *unità di piano* o *sistema delle omologie,* sistema distinto dalle *analogie,* o differenziamenti *adottivi.* Ma egli ci informa che tale *finalità di piano* è stata proclamata dal celebre Agassiz; ma probabilmente Agassiz vi avrà trovato qualche altra ragione che non un bisogno della vita, pag. 248: « Cette finalité a paru si importante à un naturaliste illustre, M. Agassiz, qu'il a cru que la preuve de

l'existence de Dieu devait être cherchée *beaucoup plutôt dans le plan des animaux que dans l'adaptation des organes*: c'est, à notre avis, une grande exagération. Néanmoins, il est certain que la création d'un type (même abstaction faite de toute adaptation) est inséparable de l'idée de plan et de but, et suppose par conséquent de l'art (Agassiz, *De la classification en zoologie*, pag. 214) ». Agassiz segnala sopratutto il fatto seguente così poco conforme alle combinazioni cieche di una natura puramente fisica; da una parte la esistenza simultanea dei tipi più diversi in mezzo a circostanze identiche, dall'altra la ripetizione di tipi simili nelle circostanze più diverse, l'unità di piano tra gli esseri più diversi ecc.

Agassiz ha colto un lato del vero, ma forse per aver voluto vincolare il disegno trascendente, divino ad un modo particolare di manifestazione biologica, vi ha mescolato un poco di falso e diminuito così la evidenza di ciò che aveva intuito di vero. Gli argomenti suoi sarebbero facilmente confutabili, e come negazione della evoluzione sarebbero mere petizioni di principio. Infatti, la obbiezione della esistenza di organismi diversi, in condizioni simili di ambiente, avrebbe qualche valore se fossero escluse le emigrazioni; ma il darwinismo appunto le postula, riconducendo le differenze acquistate a preceduti adattamenti od ambienti diversi. L'altra obbiezione: somiglianza di tipi in ambienti diversi è spiegata dal darwinismo mercè la persistenza ereditaria di alcuni caratteri fondamentali ereditati da un comune progenitore.

Riguardo a ciò, credo aver rilevato altresì una interessante incongruenza storica. La storia dei tipi è una dottrina che, almeno psicologicamente, ma forse anche filosoficamente, si connette al realismo. Non è dunque a sorprendere che essa sia stata sostenuta da grandi credenti. Tuttavia, col sorgere della dottrina evolutiva, vi fu uno sconvolgimento delle ipotesi implicitamente ammesse ed uno spostamento dei criteri.

Parve a tutta prima che per una comunanza di derivazione la unità di piano, spiegandosi in modo naturale, perdesse il suo significato come espressiva di un'arte divina. Essa parve a tutta prima smarrire il suo carattere di un « fine di natura » e dive-

nire una mera conseguenza inevitabile della continuità effettiva ed affinità delle forme.

Sicchè quando Geoffroy St. Hilaire la propugnò,. (sebbene egli non si dichiarasse ateo) essa risuonò piuttosto, agli orecchi dei più, come una dottrina contraria al teismo, al che forse anche contribuì qualche critica mossa da Geoffroy a interpretazioni del finalismo secondo lui inette.

Per contro, il finalismo di correlazione su cui tanto insisteva Cuvier era allora fatto valere a favore della ortodossia religiosa, mentre più tardi fu, quale esponente dell'adattamento, sfruttato dai negatori della teleologia trascendente.

La dottrina dell'adattamento venne dipoi interpretata siccome anti-teleologica e fatta da taluni (Lanessan) segnacolo di liberalismo politico (e fin qui nulla di male) ma perfino di ateismo. Il giornalismo stesso si impadronì di questa teoria dell'adattamento facendone, per difetto di meditazione personale, una specie di ente sovrano, onnipossente, al quale si attribuisca la facoltà di creare le specie, trasmettendogli le prerogative dello spodestato Creatore.

Solo con Lamarck la teoria dell'adattamento appare presentata con una forma teleologica non difficilmente conciliabile col teismo, sebbene non necessariamente dedotta da questa.

Ora i biologi finalisti ebbero il torto di non accorgersi che pel fatto di attribuirsi in modo naturale, la unità di piano non perde affatto il suo significato pel finalismo e per un'arte divina, e meritano biasimo per avere disertato la loro posizione, o per aver voluto conservarla ostinandosi nella negazione dell'evoluzionismo. Essi inoltre non avvertirono (come noi abbiam fatto) che non solo si dà unità di piano morfologico, ma un'altra unità di correlazioni nelle variazioni, in altro ordine che chiamo rappresentativo. Sicchè non rivendicano alla teleologia tutto un ordine di disposizioni di natura; o tutt'al più, con Kant, rilevano una *finalità estetica* la quale è ben lungi dall'esaurire il concetto da noi espresso.

Tuttavia Agassiz mi sembra aver intravveduto il vero, senza saperlo distintamente cogliere, quando dice che la prova della esistenza di Dio dev'esser cercata molto più nel piano degli ani-

mali che negli adattamenti degli organi. Ciò alla lettera è errato. Ma il vero si è che vi ha in natura *un ordine di rappresentazione, riflesso della causalità esemplare, il quale ordine spiega una maggiore somma di determinazioni nel cosmo che il mero ordine di attuazione biologica, che alrtimenti apparirebbe troppo complicato, per un Dio onnipossente, in confronto al fine attuato; mentre ciò che sorprende in problemi particolari di natura è la mirabile semplicità dei mezzi che si rivela nel raggiungere fini particolari.* Sicchè, cotale riconoscimento di Dio, conferirebbe anche unità all'arte di natura, altrimenti incostante e perfino contraddittoria.

Secondo Janet la *finalità estetica* è una delle forme della finalità di piano. Questo non significa certo che Janet abbia intuito l'ordine rappresentativo come noi abbiamo fatto, per la ragione che per lui la « simmetria è un bisogno della natura vivente » (pag. 246).

Pag. 249. « Che cosa è l'essenza del bello? Tutte le scuole sono concordi nel riconoscere che esso implica un certo accordo tra le parti: *unitas in varietate.* Non basterebbe, per rispondere alla difficoltà di far tutto derivare come Spinoza, da una sola sostanza: poichè non si tratta di una unità di origine, ma di una unità di accordo, di proporzione, di armonia... Non si tratta di una unità astratta e vuota, ma della unità morale e intelligibile che risulta dalla diversità medesima ».

§ 2.

La conoscenza di Dio nell'ordine di causalità efficiente e nell'ordine di causalità esemplare.

Riprendo, dopo lunga interruzione, l'esame del libro di Janet, *Les causes finales* e vi leggo che Bacone ha espresso un pensiero non dissimile da quello con cui chiudevo sei mesi or sono, il capitolo precedente. Janet, a pag. 425, riporta queste parole di Bacone: « ...nous ne connaissons Dieu que par un rayon réfracté (*radio refracto*). Cette expression admirée de tous, — prosegue Janet — signifie bien que la représentation que nous en avons

n'est pas adéquate, sans être cependant infidèle: de même que la projection d'un cercle n'est pas un cercle, quoiqu'elle en reproduise fidélement toutes les parties ».

Ma il pensiero mio era più complesso, e soggiunsi: « che invece, nell'ordine di causalità esemplare, la causante azione divina la scorgiamo come *riflessa;* e questi sono i due modi possibili di ogni rivelazione naturale. Ciò merita forse di essere analizzato.

Pag. 425-426. « La prova fisico-teologica, come si sa, è stata ricondotta ad un sillogismo di cui la maggiore è: ogni ordine, o per parlare più rigorosamente, ogni appropriazione di mezzi e fini suppone una intelligenza, e la minore è che: la natura ci presenta ordine e appropriazione di mezzi e fini. Finora ci siamo limitati all'analisi e alla discussione della minore. Resta ora la maggiore. La finalità essendo una legge di natura, qual'è la causa prima di questa legge? questa causa, dice la tradizione delle scuole da Socrate fino a Kant, è la intelligenza; dunque vi ha una causa suprema intelligente.

Tale conclusione è dessa legittima? Tale sarà l'oggetto della seconda parte di questo trattato.

Il primo fondamento di tale prova è la *probabilità.* Ma « . . le hasard n'est pas l'impossibilité » (pag. 432). Une chose peut n'arriver que pas hasard, et arriver cependant. Il suffit pour cela qu'elle n'implique pas contradiction.

Pag. 433. « On peut calculer quelle chance il y aurait à ce qu'en tirant l'une après l'autre les lettres de l'alphabet on arrivât à produire le vers de l'Iliade. Si donc on jetait les lettres le nombre de fois donné, non seulement la production du vers de l'Iliade serait possible, mais elle serait certaine. C'est là évidemment une concession qu'il faut faire aux adversaires de l'argoment; cependant ils n'auraient pas encore gagné grand'chose par là; car pour faire ce jets, il faudrait encore une main et une intelligence ».

Questa illazione l'avevo fatta io pure nei miei appunti.

Osserva Janet: « Cette difficulté est très ancienne. Les épicuriens l'ont connue et s'en sont servis. Il était à peine besoin de connaître le calcul des probabilités pour la trouver ».

Pag. 435. « Fénelon combat cette objection des épicuriens en niant que le nombre des combinaisons puisse être infini car " aucun nombre " dit-il n'est infini ».

Fénelon ragiona in questo modo che a noi pare una petizione di principio: « Soit un nombre que l'on prétend infini, je puis toujours en retrancher une unité: dès lors il deviendra fini; mais s'il est fini, moins une unité, il ne peut être infini, plus une unité; autrement ce serait cette unité même qui le ferait infini. Mais une unité est elle-même quelque chose de fini. Or le fini ajouté au fini ne peut faire l'infini... Il suit de ce raisonnement qu'aucun nombre actuellement réalisé ne peut être infini, et que par conséquent le nombre des combinaisons d'atomes ne peut être infini... ».

Io ho già altrove confutato la affermazione che un « numero infinito » sia una contraddizione nei termini, a meno di definire il numero una « quantità finita ». Janet dal canto suo scrive (pag. 435): « Je ne sais cette argumentation de Fénelon, lors même qu'on en admettrait le principe (à savoir qu'aucun nombre ne saurait être infini), je ne sais, dis-je, si cette argumentation va bien au but, et je suis porté à croire qu'elle fortifierait plutôt l'objection épicurienne. *En effet, le fort de cette objection n'est pas dans l'hypothèse d'un nombre infini de combinaisons*, mais dans l'hypothèse d'un temps infini, qui permet aux atomes de prendre successivement toutes les combinaisons possibles. Or cette combinaison-ci est possible puisqu'elle est. Peu importe donc que le nombre possible des combinaisons soit infini ou non; au contraire, si ce nombre est fini, il y a plus de chance que celle-ci où nous sommes arrivés dans un temps infini ».

Secondo Janet, Fénelon accorda troppo facilmente che *questa* combinazione di cose debba realizzarsi necessariamente in un tempo infinito. Egli crede invece che le combinazioni più complesse abbiano una *probabilità infinita* contro la loro realizzazione, malgrado il tempo infinito. Anche qui, egli enuncia la stessa conclusione a cui ero giunto io, però facendo io più esplicitamente tale numero di combinazioni $= \infty$. È interessante notare come si adoprino, ad una stessa conclusione, gli argomenti opposti!

Ma Janet dice: « Veniamo al nodo dell'argomento epicureo. Il forte di questo argomento consiste nel supporre che la combinazione attuale faccia parte della serie delle combinazioni possibili degli atomi. Essa è possibile, dicesi, poichè è. Dico che questo è stabilire ciò che è ancora in questione. La questione è infatti di sapere se il mondo è possibile senza una causa intelligente: coloro che la negano sostengono che uno degli elementi della combinazione è precisamente la intelligenza, di guisa che se si sopprime tale elemento intelligente il mondo cessa di essere possibile. Non è egli come se si dicesse: questo quadro è possibile, poichè è; dunque non vi fu chi lo dipinse. Si confonde qui la possibilità logica con la possibilità reale. È possibile logicamente ciò che non implica contraddizione. Ora il tale incontro di colori (per es., il tale quadro) non implica contraddizione, poichè esso è: esso è dunque logicamente possibile; ma per passare da tale possibilità logica alla possibilità reale non si richiede egli una causa precisa, un agente determinato? Questo almeno è ciò che pretendiamo, ed è un rispondere alla questione con la questione stessa il negare la condizione che è l'oggetto della controversia, affermando *a priori* una possibilità che noi non accordiamo che sotto tale condizione ».

« Inoltre (segue Janet, ed anche in questo m'ero incontrato con lui), è ancora una questione sapere se il mondo attuale sarebbe possibile, ove gli elementi di cui si compone non fossero stati scelti e preparati precisamente acciocchè questo mondo esistesse: di guisa tale, che se al contrario si suppongano degli elementi qualsiansi non preparati, la combinazione attuale diventerebbe impossibile ».

Io avevo ricorso all' esempio appropriato di un mosaico, e qui Janet emette una obbiezione non dissimile: « Pour faire une table... il ne suffit pas de morceaux de bois d'une forme quelconque... il faut du bois coupé en planchettes; de même pour composer une ligne d'imprimerie, il ne suffit pas de petits morceaux de cuivre ou de plomb; il faut des caractéres, c'est-à-dire des lettres... *Si les matériaux ne sont pas appropriés à la chose qu'ils doivent réaliser, ils auront beau se mouvoir pendant des temps infinis, ils ne produiront pas cette œuvre, elle est pour eux en dehors des combinaisons possibles* ».

Veramente questa obbiezione non è una confutazione completa; ma essa diventa completa ed efficace quando si postuli che non tutte le differenze tra gli elementi siano solo quantitative o di aggregazione; ma siano anche qualitative. Vero è però che anche quella legge di aggregazione definita di unità simili, a differenza di altre aggregazioni numericamente possibili, resterebbe senza ragion sufficiente.

Janet esprime questo in modo meno chiaro, dicendo (p. 438): « Je dis donc que pour que le monde actuel soit possible il faut déjà que les premiers éléments dont il se compose aient une essence déterminée... Il suit de là que la prétendue infinité des combinaisons dont serait résulté à la fois le monde actuel implique contradiction, que dès le premier moment c'était déjà le monde actuel (non la phase à laquelle nous assistons, mais telle phase antérieure liée à celle-ci). Le monde actuel existe donc de toute éternité (s'il existe par lui-même) et il n'y en a jamais eu d'autres ».

Mi chiedo se il miglior argomento, oltre a quello della probabile eterogeneità qualitativa iniziale, non sia la contraddizione che io aveva scoperta ed esposta nelle pagine precedenti: che cioè la ipotesi di un ordine senza ordinatore postula insieme e un tempo finito, risalendo nelle serie degli effetti e delle cose, fino ad uno stadio in cui ordine non esisteva, ed *un tempo infinito* inquantochè esso esclude la creazione. Ma ciò implicherebbe un tempo infinito trascorso prima del principio dell'ordine! Dunque un tempo ∞ non sarebbe bastato per produrre l'ordine. E poi un tempo ∞ come lo produsse?

Quanto all'argomento di Fénelon, cioè alla possibilità di un numero infinito, lo distruggerei in questo modo: se il numero si immagini infinito, *per ipotesi* togliendo la unità esso dovrà restare infinito, e così pure togliendo qualsiasi quantità.

L'errore di Fénelon è anche di risolvere la cosa con un sillogismo *a priori*. Ma il fatto stesso che gli astronomi si chiedono oggi se il numero delle stelle possa essere infinito, dimostra che tali verdetti *a priori* nulla provano circa la obbiettiva realtà. Altrimenti non sarebbe neppure verbalmente intelligibile questa espressione: « Suppongansi pianeti equidistanti distribuiti uniformemente nello spazio infinito ». La quantità infinita qui

verrebbe conchiusa dalla distribuzione uniforme nello spazio infinito.

Ora, se anche una simile disposizione non sia realizzabile in natura, la geometria nulla ha da obbiettarle, e la conclusione di Fénelon è dimostrata falsa.

Janet infine a pag. 441 viene al pari di me a rilevare come l'argomento della origine fortuita dell'ordine cosmico, spostandosi alle sue più estreme forme e conseguenze, ci darebbe il seguente nichilismo metafisico: « si tout est le produit du hasard, il faut admettre que non seulement l'ordre intentionnel de la nature, mais même l'ordre physique et mathématique est purement fortuit et contingent; car une fois dans cette voie, pourquoi ne supposerait-on pas que c'est le hasard qui produit une constance apparente dans les lois de la nature, semblable par exemple à la constance de la chance, chez un joueur heureux? ». « L'ordre des choses n'aurait pas alors plus de valeur que leur bonté; et la science serait aussi arbitraire que l'esthétique. Mais personne ne va jusque-là; et au contraire c'est au nom de la science et des lois de la nature que l'on combat la finalité.

« Mais n'insistons pas sur un argument aujourd'hui suranné et que personne en réalité, ne soutient plus, qui d'ailleurs, pris à la rigueur, entraînerait beaucoup plus loin que personne ne veut aller. Du point où en était la discussion au temps de Fénelon, arrivons au point où elle en est aujourd'hui, c'est-à-dire où elle a été portée par la critique de David Hume, de Kant et de Hegel ».

§ 3.

Della causa finale e della causa esemplare.

Già altrove ho osservato e ripetuto, specie criticando una parte non secondaria del sistema di Lamennais, che non è una piena e completa confessione di Dio quella che pretende dedurre la struttura cosmica dalla determinazione della natura divina, dicendo Dio libero di creare e non creare, ma una volta deliberata la creazione, non libero di eleggere questo o quel cosmo. Il nostro sentimento, non meno che la ragione insorgono contro

questa concezione, la quale fa Iddio passivo contemplatore delle proprie idee a lui coeterne, e rinnova tra noi l'errore di Platone, il quale poneva esser dati *a priori* nella intelligenza divina tutti i concetti delle cose e la loro finalità. Questa è una diminuzione della trascendenza della causazione divina. « Dans l'hypothèse de *l'exemplarisme*, ou des *paradigmes* platoniciens — scrive Janet, (pag. 585) — la prévision ne serait nulle part en Dieu; elle ne serait pas dans la conception des types, puisque ils lui sont éternellement présents αὐτά καθ' αὐτὰ, tenant de lui leur essence sans doute, mais d'une manière nécessaire; elle ne serait pas dans l'exécution de l'œuvre, puisque Dieu n'aurait rien autre à faire qu'à exécuter ce qu'il aurait conçu. Dans l'hypothèse de l'exemplarisme Dieu montrerait en créant, moins d'invention et de génie que le plus médiocre des artistes. Celui-ci en effet, comme nous l'apprend l'esthétique, n'a pas seulement le mérite de copier son modèle, mais il s'en crée un à lui-même, qu'il réalise extérieurement ».

(Pag. 587). « Nous admettrons donc — conchiude Janet — une sorte de création antérieure à la création du monde, et que nous appellerions volontiers la *création idéale*. Dieu avant de créer le monde, crée l'idée du monde, il crée ce que Platon appelle αὐτόζωον ou le παράδειγμα, à savoir le type idéal qui contient en soi tous les genres, toutes les espèces, tous les individus dont se compose le monde sensible ou réel ».

(Pag. 593). « On comprend... ce que nous appelons en Dieu la *création idéale*: c'est en lui un acte analogue (sauf la différence de l'infini) avec ce que nous appelons l'acte créateur dans le génie humain ».

(Pag. 595). « Ainsi, comme nous le disions plus haut, le type de l'activité créatrice ne sera pas l'industrie mécanique, bien que ce soit de ce fait que nous soyons partis pour nous élever à l'idée de l'art divin, et que ce soit là déjà un mode d'action bien supérieur à l'instinct machinal. Ce ne sera pas non plus l'intelligence calculatrice obbligée de combiner... ...les moyens pour arriver à son but: ce sera le génie créateur, dans lequel la faculté de combiner et de prévoir est contenue, en même temps qu'elle est absorbée par une puissance plus haute: c'est le point où l'intelligence s'unira à la sensibilité et à la volonté dans une

union indivisible. Tel est le *commentaire*, le *monogramme* le plus achevé que la nature puisse nous offrir de la sagesse divine: mais ne l'oublions pas, ce n'est qu'un commentaire; notre connaissance de la cause première, comme l'ont pensé tous les grands théologiens, n'est qu'*analogique* et non *ontologique* ».

Janet però adduce solo delle ragioni di convenienza, ma dobbiamo andar più in là e ricercare se non v'abbia un altro motivo per noi di respingere la concezione lamennaisiana, almeno in questa parte.

Ora, ci avvediamo subito che la presenza in Dio *ab aeterno* di queste idee ordinate alla creazione e già perfette e da lui *ab aeterno* contemplate, o fa di queste idee altrettante divinità, a meno di unificarle nella natura del Verbo (ciò che sarebbe orribile bestemmia il Verbo essendo anche indipendentemente dalla creazione); oppure cotali idee si ammettono semplicemente in Dio, contemplate da Dio, ed allora la mente nostra non rimane soddisfatta, poichè sentiamo di non aver applicato, con coerenza e fino alle estreme sue conseguenze, il principio di ragion sufficiente.

Tali idee come ebbero origine? Dalla natura divina necessariamente. Ma come mai allora — se sono ordinate alla creazione, e la creazione è libera — sono esse determinate *ab aeterno?* Non vi ha contraddizione? Non si invoca un eccesso di causa? *Non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem.* Queste idee sussistenti *ab aeterno* in Dio, in quanto sono ordinate alla creazione non hanno ragion sufficiente. Questo principio vuole che si riducano le cause allo strettamente necessario. Deve esistere sempre una ragione per cui una cosa è così e non altrimenti. Non deve ammettersi mai un ordine di cause che non sia richiesto dalla natura degli effetti (principio della ragion sufficiente e *necessaria*).

Invece ogni difficoltà scompare se si ammetta la contingenza delle idee esemplari manifestate. Nulla è di contingente in Dio; ma tali idee se si ammettono create da Dio, hanno la ragione loro sufficiente nel potere creatore di Dio e nella sapienza di Lui sovrana, in cui tutto si unifica, siccome in principio causale assoluto.

Ora dà forza a questa dottrina l'osservare come ciò che meglio soddisfa alle esigenze logiche della nostra ragione meglio s'addice anche alla natura concreta della Causa prima: poichè Kant non ha dimostrato che l'una cosa possa esser condizionata dall'altra *a priori* nella mente nostra.

Tuttavia mi piacerebbe fare una distinzione che Janet ha omessa, forse perchè gli pare ovvia. Ed è che nella « creazione ideale », com'egli bene la chiama, debbono esser prodotte e determinate *ex novo* da Dio le relazioni tutte contingenti e storiche tra le creature; ma non è necessario pensare, e implicherebbe un eccesso di arbitrio divino, che le norme stesse della razionalità dell'ordine non abbiano una determinazione o, per così dire, « equivalente causale » per qualche rapporto ineffabile nello stesso pensiero di Dio, eternamente presente a Dio stesso; sebbene esse debbano ridursi in Dio a *unità di principio*, e non sia necessario, anzi sia errore, supporre debbano esserne tutte siccome *esplicite* e *finite* determinazioni. Questo proiettare in Dio, siccome cause, quelli che sono effetti da noi percepiti, senza alcuna modificazione o riduzione, sarebbe un *grossolano errore*.

Vi ha dunque anzitutto un elemento invariabile, che è la norma delle norme tutte possibili, e dev'essere in Dio stesso *ab aeterno*; e vi sono elementi non necessarii, contingenti, variabili ordinati alla creazione di questo cosmo; e per questi soli ammettiamo la creazione ideale di cui parla Janet.

D'altronde v'ha un errore anche nel proiettare siccome *idee* in Dio quelle che altro non sono che immagini nostre corporee fornite dai nostri sensi. Non solo riteniamo disdicevole alla divina Maestà l'attribuzione ad essa di simili idee nostre, ma nella stessa creazione ideale debbono essere in modo ineffabile, eccellentissimo, e più squisitamente causale ed ultra-sintetico rappresentate in Dio le cose concrete singole. Data la nostra impossibilità di attingere direttamente al pensiero stesso di Dio, per la inadeguatezza dei poteri nostri mentali, se pure v'abbia speranza di poterne conseguire un'apprensione minima, dobbiamo cercarlo piuttosto che in forme corporee in qualche relazione che più stretta attinenza abbia con la vita più alta, cioè a dire coll'ordine morale. Ora la norma generale della vita morale è il *sacrificio*: questa idea è riprodotta, imitata, da tutte le crea-

ture a modo loro, cioè simbolicamente. La religione rivelata ci dice che il sacrificio non solo è anche nell'ordine divino, ma in esso soltanto è infinito. Talchè il sacrificio è l'unica norma universale del cosmo a cui tutti gli enti sottostanno a imitazione del sacrificio tipico perfettamente libero, infinito, del Verbo nella Incarnazione e passione e immolazione Sua eucaristica.

Questo indubbiamente ha tutti i requisiti di un'idea esemplare:

1° È universale.

2° Offre digradazioni ripetendosi in ciascun ordine di enti, ciascuno di questi attuandolo nel grado più alto che sia compatibile con la natura degli enti che gli appartengono.

3° La sua rappresentazione stessa nelle cose si presenta come fine di natura e ragione della ricchezza rappresentativa e complessità che alcuno imputò come difficoltà od obbiezione alla Divina Sapienza;

4° Infine è come la legge di esplicazione immediata dell'amore in un cosmo ove il multiplo tende all'unità; è dunque inerente alla rigenerazione. Gioberti scoprì infatti l'amore essere sacrificio, non solo in questa vita, ma ancora nell'altra di beatitudine. Ora l'amore è principio causante per eccellenza: è Dio, in quanto ama.

5° Per quanto immaginiamo nature più alte e spirituali della nostra, di tutte possiamo pensare degnamente il sacrificio essere norma di vita onde esso, non essendo legato a mere forme corporee, ben risponde a quelle che possono chiamarsi idee esemplari o archetipi divini.

6° Ed infatti la religione ci mostra nel Verbo umanato attuato il Sacrificio vivente infinito. Dopo ciò, parrà strano che si parli di ravvicinamenti stentati tra religione e scienza; mentre più che semplice concordanza vi ha transizione graduale dall'ordine di natura su su fino all'ordine stesso divino.

7° Infine l'idea esemplare essendo un ordine causale distinto, il sacrificio ha un tale requisito, inquantochè un mondo ove sia il sacrificio è necessariamente più complesso che un mondo a sviluppi paralleli, senza sacrificio; ed inoltre esso risponde bene alla natura dell'idea esemplare, in quanto le fila

sue di causazione sono come distinte da quelle di causalità efficiente o derivazione storica, e direi quasi attraversano il sistema delle forme, di cui appariscono siccome intersezioni. Senza di ciò la distinzione della causalità esemplare nel cosmo apparirebbe quasi arbitraria e superflua, oppure siccome solo idealmente richiesta ed implicata dalla idea di creazione. Tutt'al contrario non solo la attuazione dell'idea esemplare appare fine nella creazione, ma ben anco la rappresentazione di essa nell'uomo od in qualsiasi altra intelligenza più elevata, spettatrice dello sviluppo della vita su questo od altro pianeta.

Ed invero, che la causalità efficiente sia modellata per l'appunto sul piano più complesso del sacrificio, questo non solo dev'essere un portato della verità nell'opera di Dio, per cui i mezzi debbono essere conformi al fine obbiettivamente; ma anche un mezzo istruttivo, un oggetto di contemplazione, pertanto un linguaggio delle cose, espressamente voluto dal Creatore. La verità di tale linguaggio, cioè la perfetta conformità del simbolo colla Realtà, e la unità di stile nell'ordine creato, e la fedeltà di imitazione per cui nell'ordine delle cose finite non può immaginarsi una imitazione più fedele dell'idea divina, non toglie che tale linguaggio sia stato realmente parlato per l'uomo o per altre intelligenze create. È ozioso chiedere se ciò sia fatto per l'uomo, o per altri esseri, oppure per la verità e profondità della stessa causazione divina e per lo spettacolo che esso dà a Dio stesso. Ma non è privo di importanza notare come il cosmo attuale non è quello di mera attuazione, per la via più diretta, di una finalità più alta da effettuare; ma è il cosmo di ben altra ricchezza rappresentativa che non sarebbe implicata dalla mera produzione della vita umana.

Ora, fuori dell'ordine rappresentativo, ov'è scopo e ragione, siffatta complicazione di sviluppo non avrebbe ragione. Infatti fuori dell'ordine rappresentativo ideale, il simbolo non ha senso, non esiste. Se dunque questo cosmo è stato attuato, sebbene incomparabilmente più ricco e complesso di uno di mera causalità efficiente e di *finalità produttiva*, vuol dire che realmente v'ha un'altra *causalità finale operosa* ed è l'ordine di *finalità rappresentativa*, da non confondere con la mera concezione dell'idea esemplare, quale scaturisce dalla necessità di porre un or-

dine o piano ideale della creazione. Per questo lo spettacolo del cosmo riesce didattico.

Resta a rilevare come a questo appartenga ancora sebbene per altre relazioni, l'ordine di rappresentazione estetico.

§ 4.

Della finalità subiettiva e della finalità immanente.

Janet pag. 461: « Il nodo dell'argomento detto delle *cause finali* o argomento fisico teologico è in questa maggiore di Bossuet: " Ogni ordine ossia ogni proporzione tra i mezzi e i fini suppone una causa intelligente ". Ora è anche qui che risiede la difficoltà radicale dell'argomento ». E Janet la esprime così: « Il principio dell'ordine è esso necessariamente un intendimento, una volontà, una riflessione libera e capace di scelta? »

Ma v'ha di più: « La finalità che si suppone nella natura, le appartiene essa realmente, è essa reale, obbiettiva, o non sarebbe invece una forma del nostro spirito, una disposizione della nostra sensibilità, in una parola una ipotesi più o meno utile e comoda per rappresentarci le cose, ma non una legge essenziale, reale, vera in sè, come debbono essere le vere leggi di natura. Un'altra difficoltà: La finalità deve avere una causa; in questo è essa necessariamente anteriore ed esteriore alla natura? Non può essa essere precisamente la natura stessa? Perchè non sarebbe dell'essenza della natura di ricercare spontaneamente la finalità?

« A queste tre questioni rispondono tre soluzioni o ipotesi di cui l'esame è necessario: 1° la ipotesi della *finalità subiettiva* in Kant; 2° la ipotesi della *finalità incosciente* in Schelling, Hegel e in tutto il panteismo tedesco; 3° la ipotesi della *finalità immanente* ».

La finalità è essa subiettiva?

Janet si chiede anzitutto « come Kant sia giunto a esaminare il principio della finalità. Gli è che il principio della libertà, dimostrato nella *Critica della Ragion pratica*, implicherebbe che la libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto dalle sue leggi. Infatti il concetto ideale della moralità, secondo

Kant, consiste nel rappresentarsi la massima di ogni azione come capace di descrivere una legge universale della natura.

« Ciò dunque era un supporre che la natura non esclude affatto la possibilità dei fini che devono essere raggiunti. Se la natura infatti non fosse suscettiva di fini, come potrebbe prestarsi ai fini della libertà ».

Janet osserva che in Kant tutti i concetti della ragione e intendimento sono subbiettivi, eccettuati quelli della ragion pratica. È noto, infatti, che le forme della sensibilità (spazio e tempo) e le leggi dell'intendimento (cause e sostanze) non sono che le condizioni proprie dello spirito nello studio dei fenomeni; sono delle leggi soggettive, poichè non sono altro che leggi dello spirito. Ma è da notare che Kant non usa mai la parola « subbiettivo » per esprimere questa significazione. Egli al contrario le considera come obbiettive, in questo senso, che essendo leggi assolutamente necessarie e universali, e da cui niuno spirito può affrancarsi, esse determinano questi fenomeni ad *afficere nos* siccome *obbiettivi...* Inoltre tali leggi sono *costitutive* nel senso che l'oggetto è realmente costituito da esse... » Ma non è lo stesso del principio di finalità. Questo è subbiettivo nel senso proprio della parola, o lo è anche per rispetto alle leggi precedenti. Queste infatti, una volta supposte obbiettive, lo spirito umano può avere inoltre delle tendenze, dei bisogni, che senza esser necessari per costituire un oggetto di esperienza o di scienza, sono non solo utili, ma indispensabili per guidare lo spirito nelle sue indagini. È dunque, per così dire, una subbiettività di secondo grado. Tali sorta di principi sono delle *ipotesi naturali*, dei modi di rappresentazione delle cose, dei quadri, dei *fili conduttori* per le ricerche; ma non sono dei principi costitutivi, sono dei principi *regolatori*.

Kant non si stanca di ripetere che il principio di finalità non ha che un valore di questo genere. Esso appartiene non al giudizio *determinante*, ma al giudizio *riflettente*.

Il primo, che è il giudizio scientifico propriamente detto applica le leggi ai fatti particolari senza alcuna specie di libertà. Il secondo, al contrario, essendo dato un fatto particolare, *cerca di farlo rientrare sotto una legge*, di ricondurlo a qualche nozione generale.

Janet accetta solo in parte il soggettivismo kantiano della finalità. Secondo lui *la obbiettività della finalità è in ragione della sua probabilità.* Da questo che una cosa non è assolutamente certa, non segue che essa sia soggettiva, ma soltanto che essa non sia che *probabile.* È il *probabile* e non il *soggettivo* che si *oppone al certo...*

L'A. distingue due sorta di ipotesi: l'una che può dirsi subbiettiva e reale, l'altra soggettiva e figurativa... « Nel primo caso è inteso che essa debba rispondere alla vera natura delle cose... nel secondo caso l'ipotesi non è che un mezzo figurato di rappresentarsi alla immaginazione il fenomeno da spiegare. Posso servirmi della ipotesi dell'attrazione, senza accordarle alcun valore obbiettivo, ma semplicemente perchè essa è comoda allo spirito. Mi rappresenterò, per es., una corda attaccata alla luna, e che sarebbe tenuta da qualcheduno posto al centro della terra... È una figura, una metafora... Si scorge da ciò che un principio può imporsi allo spirito con la medesima necessità che il principio di causalità, senza tuttavia esser per questo una concezione esclusivamente soggettiva. Una *opinione* non è necessariamente una *finzione.*

Pag. 472. « Ciò che accordiamo a Kant, è che la finalità non è un principio costitutivo come il principio di causalità. Poichè non è un principio inerente allo spirito umano, e che si applichi in un modo necessario ed universale, come il *principio stesso di causalità. È una induzione, risultante dalla analogia.*

Non è un teorema, nè un assioma, nè un fatto. A questo titolo si può accordare che vi ha qualche cosa di subbiettivo in questa dottrina ossia la parte che non è suscettiva di dimostrazione e di verificazione.

Per contro la stessa dottrina è obbiettiva nella misura in cui si rappresenta i fatti; essa è reale, al medesimo titolo che ogni induzione che si innalzi da ciò che si vede a ciò che non si vede. Tale è la induzione che ci fa credere alla intelligenza dei nostri simili. Niuno sosterrà senza dubbio che tale credenza sia un principio costitutivo della ragione umana; e tuttavia non si concluderà che si tratta solo di un principio regolatore e di una *finzione simbolica.* Vi ha dunque là una via di mezzo che Kant non ha abbastanza districato ».

Janet conchiude: « Se la finalità fosse una ipotesi puramente soggettiva, essa non servirebbe a nulla, e tanto *varrebbe farne a meno* ».

Riferisce quindi (pag. 474, nota) le critiche che fa TRENDELENBURG del finalismo nelle sue *Logische Untersuchungen*. Quel filosofo scrive: « 1° Kant ragiona come se tutto ciò che è subbiettivo non potesse essere anche obbiettivo. 2° Se la finalità è un principio puramente regolatore, essa non significa nulla, non è neppure una regola. Una regola aritmetica o di gramatica è costitutiva, conforme alla cosa stessa; altrimenti a che cosa servirebbe? Ma si dirà, vi sono, ad es., delle regole per aiutare la memoria. La teleologia non avrebbe essa che questo basso valore? Ma anche le regole di questo genere dicono qualcosa della natura dell'oggetto. Se il principio di finalità non ha un valore obbiettivo, esso non è che una associazione fortuita di idee. 3° Perchè Kant ammette egli che la finalità è *un principio di più* del quale noi abbiam bisogno per sottomettere i fenomeni a delle regole, quando il meccanismo non basti più a spiegarli? Questo principio *di più* è una singolare acquisizione. Un principio deve semplificare: quello della finalità non porta che confusione, poichè essa fa uso di un'interpretazione dei fenomeni assolutamente *contraria al principio della causa efficiente*: se questa contraddizione non ha inconvenienti seri perchè il principio di finalità è puramente subiettivo, allora esso non ha maggiore utilità che l'ordine alfabetico nei dizionari ».

Qui è falso ciò che dice Trendelenburg, che la interpretazione finalistica sia contraria a quella di causa efficiente.

4° « Kant ha torto di confrontare l'uso del principio di finalità a quello dell'assoluto, il quale pure è solo regolativo. Il principio dell'assoluto (das Unbedingte) ci impedisce di fermarci al particolare e al relativo, ci sospinge sempre avanti ed eccita la pigrizia della ragione, ma ci lascia sempre nello stesso dominio della causa efficiente. Il principio della finalità al contrario non ci spinge nella direzione della causa efficiente; esso conduce ad un rovesciamento dell'ordine dei fatti, e tal rovesciamento non può chiamarsi una regola se non inquanto con-

duce alla verità. Se la finalità non è nelle cose, essa non fa che fuorviare il nostro spirito e deformare la realtà.

5° « Infine qual'è il rapporto del principio di finalità agli altri elementi subbiettivi della filosofia di Kant? Se la finalità fosse una forma necessaria della nostra conoscenza, come lo spazio e il tempo sono le forme necessarie della intuizione sensibile, *tutte le cose ci apparirebbero nel rapporto di mezzi e di fine.* Ma niente affatto: si chiama in aiuto la finalità, secondo Kant, quando la spiegazione per la causa efficiente non basta: è l'oggetto stesso che costringe lo spirito a lasciare la via che esso seguiva. È dunque l'*oggetto* che determina quando si deve applicare il principio *puramente subbiettivo* di finalità ».

Questa ultima obbiezione, dice Janet, è tolta ad Herbart: *Einleitung in die Philosophie,* § 132. « Come mai, dice questi, la convenienza delle disposizioni della natura non si mostra essa in piena evidenza che in certi casi? Come mai molto spesso essa ci sembra dubbia: infine come mai molte volte la natura ci mostra una certa regolarità meccanica... di cui non ci è possibile renderci conto? Se l'idea di convenienza fosse una forma necessaria della intelligenza, essa dovrebbe potersi applicare a tutte le cose, come la forma del tempo, dello spazio ».

Janet dice che il subbiettivismo delle cause finali potrebbe avere qualche solidità « se lo si rimettesse al principio generale del soggettivismo, vale a dire, all'ipotesi che fa di tutte le leggi di natura dei principii dello spirito umano; ma sarebbe un uscire dal nostro soggetto lo abbordare la questione del valore oggettivo della nostra conoscenza. Basta stabilire che essa non è più soggettiva che le altre nostre conoscenze. Essa è vera o falsa, certa o dubbiosa, probabile o improbabile...; ma nella misura in cui è dimostrata essa è obbiettiva come ogni altra verità ».

Ma, a questo punto, (pag. 475) Janet comincia a delirare. « En est-il de même lorsque passant de la finalité à sa cause, et de la nature à Dieu, on conclut à une cause intentionnelle? C'est ce que nous verrons plus tard ».

Janet (pag. 478) stabilisce *che la legge del pensiero è l'unità. Ma vi ha due specie di unità:* l'una è una unità di necessità, *l'altra una unità di convenienza ed armonia.*

Ma veniamo alla finalità immanente (pag. 481). Janet dice che mentre Kant sembra conchiudere al soggettivismo delle cause finali, d'altra parte, per certi lati della sua teoria, apre la via ad una teoria molto diversa e, secondo Janet, più profonda, la quale pure obbiettivando le cause finali come la filosofia anteriore, le conferisce un'altra forma e tutt'altro significato.

Il celebre Dr. Strauss nella sua *Dogmatica cristiana*, riproduce questa difficoltà: «... les produits de la nature entière sont l'œuvre d'une intelligence qui est en dehors d'elle. Mais... *pourquoi cette intelligence serait-elle en dehors de la nature?* che *cosa ci costringe ad uscire dalla natura?* Inoltre l'analogia non è che superficiale: i pezzi di una macchina... restano estranei gli uni agli altri...; il movimento e l'unità vengono loro impressi dal difuori. Al contrario, nella organizzazione ciascuna parte è in comunicazione intima, continua con le altre: esse servono tutte l'una all'altra di mezzo e di scopo. Vi ha precisamente tra le opere della industria umana e quelle della natura questa differenza che l'artista è al di fuori delle prime e forma la materia dal difuori al didentro, mentre che egli è dentro le altre e forma la materia dal didentro al difuori. *La vita è il fine che si realizza essa stessa.*

Quest'altra sentenza mi sa di hegelianismo fetido.

Janet, di solito così savio, dinanzi a quest'ultima balordaggine abbocca all'amo e scrive (pag. 483): « tant qu'il ne s'agit que de la finalité, l'analogie peut aller jusque-là; mais quand il s'agit de la cause première de la finalité, l'analogie devient inexacte et insuffisante, par la raison que l'industrie humaine suppose une matière préexistante, qu'elle détourne de ses fins pour l'approprier aux siennes propres; tandis que la nature ne travaille pas sur autre chose qu'elle-même... En d'autres termes l'industrie de l'homme est *externe*, et l'industrie de la nature *interne* ».

Ora qui vi ha confusione. Poichè anche se la causa dell'ordine è esteriore alla natura, l'ordine di attuazione e produzione potrebbe essere interno. Sicchè la differenza starebbe invece in questo, che la *tecnica di causalità efficiente* è esteriore nell'opera dell'arte umana, interiore in quella della natura. Ma ciò non

vuol dire che la causa ordinatrice sia interiore, sebbene certo possono anche ammettersi *cause teleologiche parziali* come la psiche individuale ecc.

Già Aristotele segnala questa differenza tra la natura e l'arte: la natura agisce dal didentro: e l'arte dal difuori.

Kant ha approfondito questa distinzione: « In un orologio, dice egli, ogni parte è un istrumento che serve a muovere tutte le altre, ma niuna ruota è causa efficiente di produzione delle altre ». In una parola, le opere della natura si distinguono dalle opere dell'arte per le tre differenze seguenti: L'essere organizzato ha una virtù *formatrice, riparatrice e riproduttrice.*

« Que dirait-on », esclama Fénelon, « d'un horloger, s'il savait faire des montres qui d'elles-mêmes en produisissent d'autres? »

Fénelon segnala... le stesse differenze di Kant; ma invece di scorgervi una difficoltà, se ne serve come di un *a fortiori.* Da queste differenze tra la natura e l'arte, risulta per lui non già che la causa della natura non sia un'arte, ma al contrario che essa è un'arte molto superiore alla nostra.

Janet dice che « Kant distingue tra la natura e l'arte » e che secondo Kant « non è possibile spiegare e concepire la organizzazione della natura per analogia coll'arte umana ». E, continuando nella sua critica, Janet dice, che ciò ci introduce nella teoria, (secondo lui), profonda dello stesso filosofo che ha avuto una grande ripercussione nella filosofia tedesca, ossia la teoria della *finalità interna,* che diventa poi la *finalità immanente* di Hegel.

Kant distingue due specie di finalità: la *interna* e quella *esterna* o *relativa.*

a) Finalità esterna: questa è relativa, ipotetica. Esempio: se le sabbie del mare, ove crescono i pini sono fini di natura, bisogna supporre che sian fini anche i pini. Per questa finalità gli oggetti sono considerati semplicemente come mezzi. Essa rimane dunque ipotetica fino a che non si trovi la loro utilità rispetto ad esseri che possono essere considerati immediatamente ed in loro stessi come fini. Ora questi sono quelli che manifestano *b*) una finalità interna, e solo questi ultimi possono dar luogo ad un giudizio teleologico assoluto.

Ma passiamo oltre, pag. 488: « Nous voyons ici une des sources de toute la philosophie allemande ulterieure. La finalité interne de Kant est dévenue la *finalité immanente* de l'école hégélienne. Au lieu de se représenter une cause suprème, *supra-mondaine* construisant des œuvres d'art, comme l'homme fait des maisons et des outils (ce qui semblerait supposer une matière préexistante), tout le pantheisme allemand s'est représenté une cause intramondaine realisant en elle-même son but ».

Ora, l'immenso errore di Hegel è stato anzitutto di non accorgersi che si deve distinguere la *causa attuale dell'ordine dalla causa iniziale*. Non ci si deve lasciar sviare dal fatto che un organismo ne produce un altro, poichè questo appunto sarebbe un ordine predeterminato: ed invece esso è immutabile e non può essere determinato da sè.

È ben vero che vi possono essere cause *teleologiche specifiche immanenti*, come la psiche degli individui singoli; ma queste ci aiutano così poco a spiegare l'armonia complessiva delle vite come ci aiuterebbe, o solo poco più, un aggregato di macchine. Poichè la psiche stessa è orientata, diretta, plasmata da fattori che non sono in lei stessa. Essa è « subordinata » all'utile della specie, e questo, per ipotesi, se la finalità esterna è reale, è subordinato alle esigenze dell'armonia cosmica. Supporre le esigenze di quest'ultima soddisfatte *a priori* nelle causazioni della psiche animale di ogni specie, all'infuori di ogni divina predeterminazione, è supporre un miracolo senza Dio, cioè sostituire l'assurdo al soprannaturale.

È vero che spesso si è esagerato nel concepire « tutto meccanicamente » e che nulla vi fosse di interno nell'universo, facendo intervenire invece del caso una causa motrice esterna, un *Deux ex machina*.

L'errore di queste concezioni, secondo me, consisteva molto di più nell'esagerare *la incapacità della natura ad evolversi naturalmente; ossia nell'immaginare una natura, direi quasi, senza motore naturale*. Ma quanto all'ordinamento della natura stessa, ossia alla determinazione dei suoi caratteri, è stolto credere che una finalità immanente ci possa dispensare da una ordinazione divina del cosmo.

Niuna traccia si trova di una *finalità immanente totale* della natura. Tutt'al contrario si hanno segni evidenti di cause teleologiche specifiche parziali, le quali nei loro caratteri non potrebbero dare l'armonia cosmica se non fossero esse stesse state ordinate.

Janet loda Leibniz di aver redenta la filosofia da tale errore avendo « con la sua nozione della *forza* ristabilito il principio di una attività interiore delle cose: la finalità interna di Kant completava la medesima idea ». E troppo affrettatamente soggiunge: « Dès lors, si les choses ne sont plus des blocs inertes mus du dehors, mais des touts vivants, animés en dedans, le monde lui-même ne devra plus être conçu comme une masse inerte et morte, mais comme... une organisme ».

Quale salto illegittimo dalle premesse alle conclusioni!

Janet passa poi a esaminare la dottrina di Hegel sulla finalità.

Pag. 489. « La doctrine de Hegel sur les causes finales peut se ramener à ces trois points fondamentaux: 1er Il y a des causes finales dans la nature, et même tout est cause finale. La cause finale est la seule cause véritable, car seule elle a en elle-même la raison de ses déterminations. 2° Il ne faut pas se représenter la cause finale sous la forme qu'elle a dans la conscience, c'est-à-dire comme une représentation anticipée du but. Les fins qui sont dans la nature ne sont pas semblables aux fins que nous réalisons, lesquelles sont le résultat d'un choix, d'une prévoyance. 3° Le *finalité* de la nature est une *finalité immanente, interne*. Ce n'est pas comme dans les œuvres de l'industrie humaine, une cause extérieure qui produit certains moyens pour atteindre une fin qui leur est étrangère, la cause, le moyen et la fin constituant trois termes séparés les uns des autres. Dans la nature tout est réuni dans le même principe: la fin se réalise elle-même. La cause atteint sa fin en se développant. *L'image de ce développement est dans la graine qui contient tout l'être qu'elle doit réaliser* ».

Ben detto, signor Janet; e ne prendiamo atto per osservare che in fondo *Hegel muove da una falsa analogia con la finalità preordinata di un germe.* Ma ciò che si svolge nel germe (sic-

come sistema circoscritto) non si può dire della *natura nella sua totalità*, senza commettere una grave petizione di principio.

Ma ecco che Janet stesso tiene a dire esplicitamente la medesima cosa, pag. 491: « On peut dire de la nature tout entière ce que Kant a dit de l'être organisé, que tout y est réciproquement but et moyens. La finalité interne devient donc finalité *immanente* ».

Janet è ben lontano dall'accettare l'immanentismo hegeliano della finalità. Dalla finalità immanente conchiudere ad una causa immanente della finalità è un mettere nella conclusione ciò che non è nelle premesse: poichè è un dire che ogni causa che segue dei fini spontaneamente e interiormente è perciò stesso una causa prima. D'altronde, (pag. 491) « la opposizione della immanenza e della trascendenza è ben lungi dall'essere così assoluta quale appare ai filosofi tedeschi. Non vi ha dottrina di immanenza che non implichi distinzione di Dio e del mondo e pertanto qualche trascendenza. *La trascendenza assoluta sarebbe una tale separazione di Dio e del mondo che nulla avrebbero più di comune, e che Dio non potrebbe conoscere il mondo, nè il mondo conoscere Dio.* L'immanenza assoluta sarebbe una tale identità di Dio e del mondo che la causa sarebbe tutt'uno coll'effetto, la sostanza coi fenomeni, l'assoluto col relativo. Ora non vi ha un solo esempio in filosofia dell'una nè dell'altra di tali concezioni. Perfino nel teismo scolastico, o in quello di Descartes e Leibniz, chiunque approfondirà la teoria del *concursus divinus* o della *creazione continuata* vedrà delle traccie profonde della dottrina della immanenza. Reciprocamente, nel panteismo di Spinoza e di Hegel, chiunque rifletterà sulla distinzione della *Natura naturans* e della *Natura naturata*, dell'*Idea* e della *Natura*, riconoscerà manifestamente una dottrina di trascendenza. Quando si domanda, come fanno gli hegeliani, se la causa suprema è *nella* natura o *fuori*, la questione è mal posta: poichè in ogni soluzione la causa sarà sempre insieme e nella natura e fuori di essa. È questione di grado ».

Ma dove Janet sbaglia è quando, a pag. 492, stabilisce: « *che la prova fisico-teologica da sola non fornisce dati suf-*

ficienti per fissare con precisione il grado di distinzione tra la causa della natura e la natura stessa. Se, per esempio, si tratta di andare fino ad una distinzione sostanziale, chiunque comprende i termini di una questione filosofica, concederà che una tale distinzione non è contenuta nelle premesse dell'argomento delle cause finali; ma non bisogna neppure pretenderlo. Il *problema della trascendenza nel senso rigoroso della parola, ossia il conflitto fra il teismo ed il panteismo, non può essere risolto con la prova delle cause finali* ».

Che non sia stata ancora risolto potrebbe *forse* concedersi, sebbene questo sia molto discutibile; ma che sia irresolubile non concederemmo davvero!

Segue Janet: « Un Dio anima del mondo, quale era il Dio degli stoici, non è, per vero dire, affatto escluso dalla prova delle cause finali; *ma anche in tale ipotesi Dio sarebbe ancora distinto dal mondo,* come la causa dal suo effetto: e questa distinzione basta qui ».

Bella distinzione sarebbe questa, se il mondo fosse il corpo di Dio! Ma per chi abbia un'idea della complessità delle relazioni di finalità esterna nel cosmo è evidente che un Dio anima del mondo è inammissibile.

Ma vediamo come Janet vada a pescare un rimasuglio di trascendenza in Hegel. A pag. 494 egli scrive: « Pourquoi l'idée n'est-elle pas restée tranquille? Pourquoi est-elle sortie d'elle-même? Il est clair que c'est là pour elle un mode nouveau d'existence; et, par conséquent, *même dans la philosophie de Hegel, la cause supréme est en dehors de la nature.* Elle est à la fois en dehors et en dedans; et c'est ce que toute grande théologie a toujours enseigné ».

Janet pone a pag. 494-495 una questione molto interessante: « È egli vero che la teoria della finalità interna, quale Kant l'ha costituita, esclude ogni trascendenza nella causa prima e contraddice assolutamente ciò che Hegel chiama la *teologia finita,* ossia il teismo? e reciprocamente il teismo è esso condannato, come egli sostiene, e limitato alla finalità *esterna?* Queste sono conseguenze forzate, tratte da premesse che non le contengono. La finalità esterna è una finalità relativa e subor-

dinata, ma essa è legata inseparabilmente alla finalità interna, come sopra si è veduto; ed essa ne è la reciproca. Hegel stesso lo riconosce come noi; poichè egli confessa che la teleologia finita riposa sopra una idea giusta ed è *che la natura non ha il suo fine in sè stessa.* Ma il teista non dice di più. *La teologia finita non è per nulla* impegnata ad affermare che tutto è stato creato dal principio del mondo per l'uso dell'uomo. Descartes e Leibniz hanno da lungo tempo ripudiata questa dottrina ».

Ma Janet dice (pag. 496): « invece di considerare ciascun organismo isolatamente consideriamoli tutti nel loro insieme: vedremo che essi son tutti gli uni e gli altri reciprocamente mezzi e fini come le parti interne di un organismo. È così, ad es., che i vegetali servono agli animali e questi a quelli. Ora tali analogie non posson esser rigettate da Hegel ».

Ma ben dice Janet (pag. 498) che « la teologia trascendente se non è legata all'ordine di una finalità esterna... d'altra parte, non è neppure contraddetta dall'idea di una finalità interna quale Kant l'ha spiegata. Che una causa soprannaturale abbia prodotto un'opera che manifesta una finalità interna, e che realizza questa finalità per le sue proprie forze..., non ha nulla di contraddittorio; perchè una distinzione resta qui a fare, ed ogni *finalità interna non è accompagnata da un motore interno, nè reciprocamente.*

« In una statua, per es., la finalità è interna, poichè la statua non è, come una macchina, uno strumento per fare qualche cosa » (veramente nella statua la finalità mi pare esterna nella percezione estetica dell'uomo, oppure nello scopo che l'artista si è prefisso nel farla: *finis operationis*) « è scopo a sè stessa e tuttavia *essa non si realizza da sè stessa: la causa motrice è fuori di essa.* Una causa trascendente può dunque produrre un'opera che abbia un fine interiore. Reciprocamente un operaio che si serve delle sue braccia per muovere una ruota è bene la causa interiore e immanente del movimento delle braccia, e tuttavia il fine è esteriore; poichè le braccia... lavorano per una macchina esterna... Infine si può rappresentarsi una causa trascendente che produca un'opera animata da un principio interno e agente per un fine interno. Così il padre è, per rispetto al figlio,

ciò che in scolastica appellasi una causa transitoria, e tuttavia il figlio ha un principio interno di azione. Pertanto non si vede perchè la causa suprema della natura non avrebbe prodotto delle opere... non puramente macchinali, e aventi in loro stesse la causa ed il fine della loro evoluzione ».

Anzi Janet (pag. 499) dice che « se si vuol difendere la dottrina di una causa sopramondana, non solo si deve ammettere un principio interno di azione nella natura, ma si potrebbe quasi dire che essa lo esige; *ed è permesso sostenere... con Leibniz che solo a tal condizione si potrà trionfare del panteismo, ossia della immanenza assoluta.* Poichè non è per affermare un certo grado di immanenza che una filosofia può esser caratterizzata come panteismo... Ma il panteismo ha per carattere proprio (se sa ciò che vuole), *di negare agli esseri finiti ogni attività propria, per restituirla alla causa ed alla sostanza assoluta.*

« Se dunque si crede che questa sostanza o causa assoluta sia distinta dal mondo, trascendente, ciò non può essere che attribuendo al finito una realtà propria, e questa non può essere che una attività interna o una finalità interna, o entrambe ad un tempo. Se al contrario si sostiene la immanenza assoluta, si deve riconoscere che il fine, considerato come tale, non ha nulla che gli sia interiore e proprio. E pertanto la natura in quanto fenomeno, vale a dire la natura sensibile, la sola che noi conosciamo e che cade sotto l'esperienza, non sarà composta che di apparenze, di ombre, non aventi in loro stesse nè il loro principio di azione, nè il loro scopo, e non aventi maggior titolo che le opere artificiali dell'uomo ad una sedicente attività interiore ».

§ 5.

Ancora della finalità immanente.

Riguardo a questa, le nostre conclusioni si accordano con quelle già lucidamente date da Janet, *Causes finales*, pag. 491.

« Nous ne faisons aucune difficulté à admettre, pour notre part, que la finalité interne est par là même finalité immanente, mais c'est à la condition que le second terme aura exactement

le même sens que le premier, et n'y ajoutera rien de plus; mais de cette finalité immanente, conclure à una cause immanente de la finalité, c'est mettre dans la conclusion ce qui n'est pas dans les prémisses: car c'est dire que toute cause qui poursuit des fins spontanément et intérieurement est par là même une cause première ».

Wallace suppone la immanenza di « intelligenze organizzatrici » ma queste subordinate alla Mente infinita che tutto coordina. Ciò è detto da Wallace anche nell'ultimo suo libro *The World of Life* (pagg. 393-96). Egli suppone che possa essere mercè una specie di trasmissione di pensiero che le intelligenze superiori trasmettono alle inferiori gli ordini divini e che esse, a lor volta per una immensa gerarchia di intelligenze, ricevano da Dio la loro direzione. Ma qui vogliamo rivolgerci ad una obbiezione speciale fatta dagli hegeliani contro quella che stoltamente essi chiamano « teologia finita » che è la teologia cristiana.

Costoro pretendono (Janet, pag. 500): « che nella ipotesi della trascendenza le cose formino una serie indefinita di mezzi e di fini di cui non si vede il termine. La vera causa finale al contrario deve formare un circolo, ed essendo la realizzazione di sè stessa deve ritornare a sè stessa, vale a dire ritrovarsi alla fine ciò che essa era al principio. Sia, per es., il principio immanente della natura che gli hegeliani chiamano la idea; questo principio uscendo da sè stesso, diverrà la natura fisica, la natura bruta. Dapprima si mostra il più possibile estraneo a sè stesso, nel meccanismo e nel puro movimento: dipoi nel chimismo comincia a fare un certo sforzo per ritornare a sè, per arrivare ad uno scopo: ma questo sforzo è impotente. Cotal lavoro chimico perpetuandosi e divenendo durevole è l'organismo: qui il movimento di ritorno è ancora più evidente: lo sforzo per raggiungere la unità è più efficace: non vi ha solo combinazione, vi ha concentrazione; infine al disopra dell'organismo si eleva lo spirito, ove si manifesta in un modo completo il ritorno della natura all'idea, anzitutto nella coscienza individuale o subbiettiva, dipoi nella coscienza dei popoli e delle razze, od obbiettiva, ed infine nella coscienza assoluta, vale a dire nell'arte, religione, filosofia. A quest'ultimo termine

l'idea si è realizzata essa stessa; si è ritrovata dopo essersi perduta: essa si credeva distinta da sè ed era sempre sè stessa; ed è ancora essa che giunge alla coscienza di sè nella filosofia. Ecco dunque un vero scopo. Il mondo forma un cerchio; mentre nell'altra teologia non vi ha scopo, e il mondo ne cerca uno senza mai trovarlo. Tal sarebbe per gli hegeliani il vantaggio della dottrina della immanenza su quella della trascendenza ».

Ma Janet ben risponde che anzitutto anche nella ipotesi della immanenza assoluta il mondo forma una serie indefinita senza che si trovi un termine ultimo. Quanto poi all'affermazione che nella dottrina della immanenza sola, lo sviluppo del mondo si può rappresentare come una linea curva che ritorna su sè stessa, Janet osserva che anche « nella ipotesi della trascendenza », Iddio essendo ad un tempo e causa della creazione e scopo di questa, questa tende a ritornare a lui dopo essersene allontanata, nello stesso modo precisamente che nella dottrina opposta.

Certo in nessuna di tali dottrine « il cerchio sarà mai compiuto e chiuso; poichè giammai il finito giungerà ad una coscienza adeguata dell'assoluto ». « Nè mai sarà raggiunto nella natura un fine; e ciò in entrambe le ipotesi ». Ma questa impossibilità è ben più irrazionale nella ipotesi della immanenza che in quella della trascendenza. Che un mondo relativo, distinto da Dio, non giunga mai all'assoluto si comprende, ma che un mondo assoluto non possa tornare mai al principio da cui emana, questo è contraddittorio. Bisognerebbe ammettere che la filosofia di Hegel sia adeguata all'assoluto essa stessa; che essa stessa sia la chiusura del ciclo. Chi oggi oserebbe affermarlo?

Il pensiero espresso da Janet che anche nella dottrina della trascendenza si ammetta uno sviluppo circolare, per così dire, del mondo, vale a dire una derivazione delle cose da Dio e poi un graduale ritorno a Dio, è mirabilmente espresso da Gioberti in quasi tutti i suoi scritti, nella affermazione del doppio ciclo creativo (l'uno genera il molteplice) e palingenesiaco (il molteplice ritorna all'uno) i quali due momenti costituiscono insieme la dialettica dell'atto creativo, posto dal Gioberti a fondamento di tutto il suo sistema.

Ora il secondo ciclo, palingenesiaco, si fa da Gioberti consistere nel progresso della mimesi verso la metessi, ossia del sensibile verso l'intelligibile, verso l'idea.

Noi dal canto nostro mostrammo nello sviluppo della natura vivente una progressiva chiarezza nella rapresentazione dell'idea esemplare e norma sovrana di tutto ciò che esiste: la legge del sacrificio (1).

(1) Cfr. P. Celesia, *Dalla natura a Dio attraverso il sacrificio.* (Opere. Serie Filosofica, IV). Cap. III. Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1925.

XV.

ALFREDO FOUILLÉE

(1832-1912)

SOMMARIO: § 1. Fouillée e lo spiritualismo finalista. — § 2. Critiche di A. Fouillée contro gli argomenti dei finalisti. — § 3. A. Fouillée e il finalismo immanentistico.

§ 1.

A. Fouillée e lo spiritualismo finalista.

Nell'opera dal titolo *Le mouvement idéaliste* A. FOUILLÉE si occupa nel Cap. I, del terzo libro, dello spiritualismo finalista.

A pag. 99 Fouillée comincia col rimproverare agli spiritualisti di aver conservata l'antica idea di sostanza che pure le critiche di Berkeley, Hume e Kant han rovinata.

« Essi hanno anche abusato della nozione di causa efficiente e di forza. Ma è sopratutto la idea di causa finale che sembra viziare molte delle loro migliori speculazioni. Essi non si contentano di ammettere che il meccanismo non ispiega affatto tutto nella natura; ma sostengono che il meccanismo stesso si spiega mercè considerazioni di ordine e di economia e che le sue leggi trovano nella estetica la loro ultima e radicale ragione. Ravaisson è arrivato alla conclusione che la bellezza, e principalmente la più divina e perfetta, contiene il segreto del mondo. ...le proprietà dei numeri che rapivano Pitagora sembravano anche leggi di simmetria, di cui Fermat scoprì qualcuna delle più importanti... nei fenomeni della cristallizzazione e in quelli della organizzazione molte cose sembrano spiegarsi mercè le correlazioni simmetriche.

Infine nella storia naturale voler comprendere gli organi mediante la sola utilità è un prestare alla natura delle vedute puramente utilitarie; ciò è un dimenticare che il più spesso essa sembra cercare il bello per il bello e far l'arte per l'arte.

I partigiani della finalità sono condotti a scorgere... anche nella natura la ricerca e la realizzazione più o meno intenzionale di certi tipi o idee direttrici ossia di certi tipi costanti che si producono negli esseri. Sopra questi tipi si regolano non solo la estetica e la morale ma anche la logica e la morale: le cause efficienti finiscono così per subordinarsi secondo il pensiero di Leibniz alle cause finali e per ridurvisi. Il mondo intero, conchiude Ravaisson con Platone ed Aristotele, è l'opera di una bellezza assoluta che non è causa delle cose se non per l'amore che mette in esse, e che per conseguenza non è efficiente se non perchè è finale ».

A proposito di queste idee di Ravaisson, Fouillée, a pag. 103, dice: « Vediamo se sia vero dal punto di vista puramente fisico che il meccanismo non possa spiegare l'arte di natura e che la scienza moderna ci riveli sempre più l'impero delle cause finali. Ravaisson credette poter segnalare che tutti gli scienziati e filosofi della fine del secolo XIX gravitasserto, senza neppure renderesene conto, verso la dottrina degli Aristotele e dei Leibniz, ossia una dottrina di finalità e di bellezza universale. Comte negli ultimi anni ha ammesso che il superiore spiega l' inferiore. Claude Bernard ammetteva delle idee organizzatrici e direttrici, Taine diceva che la conservazione del tipo è un fatto dominatore che comanda a tutti gli altri. Ecco altrettanti sintomi per Ravaisson di una specie di conversione delle scienze verso la metafisica delle cause finali ».

Ma, secondo Fouillée, questa conclusione è prematura, e le immagini tolte al linguaggio volgare da scienziati e filosofi non ci autorizzano a tale conclusione, come il parlar di elettricità negativa e positiva non ci riconduce alle cause occulte. Tutt'al contrario, nel fondo, le scienze moderne tendono a sostituir sempre più il finalismo mediante il meccanismo.

Fouillée non avverte una cosa rilevata dal Duca di Argyll: che cioè l'impiego di certe metafore è indispensabile pel linguaggio e che questa necessità è significativa. La metafora non

sarebbe utile ed indispensabile se l'ordine ideale non fosse vero. « La finalità, segue Fouillée, può essere di due sorta: essa ha in vista l'utile o il bello ».

Questa distinzione non è propria: la finalità, ho distinto io, può esser effettrice, di attuazione materiale, oppure rappresentativa. E quest'ultima, a sua volta, estetica ed allegorica; avvertendo che v'ha tutta una serie di gradi allegorici. In fondo anche il bello ha in sè qualcosa di allegorico. Solo è dubbio se tutto il bello sia tale e non resti qualche possibilità di una cosa bella e non traente questa sua bellezza da qualche recondita allegoria.

Pag. 105. Ma Fouillée dice che « la parola utile è ambigua, perchè essa può designare così una utilità intenzionale, un vantaggio che esiste solo perchè lo si è preso per iscopo; come una utilità non preveduta e mero gioco di forze indipendenti; in questo secondo caso non è la idea di fine che ha prodotto la disposizione delle parti; ma ciascuna parte agendo per sè stessa e come se fosse sola ha contribuito senza saperlo alla produzione d'un insieme che non era stato preveduto. A quel modo... che negli esseri viventi le scienze moderne spiegano sempre più il concerto dell'insieme per l'azione e reazione delle parti, di cui ciascuna agisce per sè, trae tutto a sè, non sente nè vuole primitivamente che per sè. L'egoismo di ciascuna cellula produce il *consensus* dell'organismo. La finalità in vista di un'utilità deve dunque far posto a ciò che già Cuvier chiamava con Lamarck il principio delle condizioni di esistenza. Niun effetto è possibile senza le condizioni che lo rendono possibile e che noi, per una specie di miraggi, convertiamo in mezzi preveduti ».

Per Fouillée dunque le relazioni che di solito si chiamano mezzi, altro non sono che le condizioni di possibilità. Ma prima di tutto con ciò non si distrugge affatto la finalità: quando le condizioni di possibilità siano molto numerose è ancora più improbabile ch'esse si realizzino senza una causa combinatrice.

Noi di fronte ad una produzione complessa di natura ci sorprendiamo, anche se a noi se ne spiegasse una genesi attuale meccanica; poichè senza causa adeguata la probabilità è che nulla si produca di coordinato; ed è errore immenso credere, come vedremo fa il Fouillée, che una conservazione di sistema

e di coordinazione sia inevitabile. No, la conservazione è necessaria, inevitabile, solo per le cose semplici, non per gli aggregati.

È vero che le parti di un organismo si sviluppano ciascuna attirando a sè ciecamente il nutrimento, di guisa che psichicizzandole dovremmo attribuire ad esse un egoismo; e che la coordinazione risulta dal conflitto degli egoismi delle parti: ma questa coordinazione è essa forse inevitabile e non è forse invece ammirabile che tra parti possa stabilirsi un *consensus* quale si riscontra negli organismi superiori? Non trova l'A. nulla di sorprendente e di bello nel fatto che nel conflitto delle specie sorga l'armonia del consorzio e la evoluzione della vita?

Io non vedo in astratto ed *a priori* veruna ragione per cui nell'idea di lotta sia compresa e deducibile quella di progresso. Se, data la prima, segue il secondo, ciò è per una immensa catena di condizioni che avrebbero potuto mancare senza per nulla violare i determinismi singoli, nei quali Fouillée crede di possedere la chiave di ogni segreto di natura.

Segue l'A. « Se i naturalisti contemporanei parlano ancora di fine di un organo e di armonia che collega gli organi tra di loro, secondo il tipo della specie, essi non intendono con ciò nulla di analogo alla causa finale propriamente detta, nulla di preveduto e determinato da una intelligenza. Per essi trattasi semplicemente di correlazione meccanica tra gli organi ».

Certo quando Darwin parla di fini non è nella sua intenzione parlare di una realtà del finalismo, e prima ancora di aver riconosciuto quest' ultima noi scorgiamo in natura una teleologia empirica nel fatto di una rispondenza tra gli organi di una specie e i bisogni di essa in un determinato ambiente.

Tuttavia ho rilevato che questa concezione di una teleologia empirica è una concezione metaforica che nasconde una metafisica ancora più trascendente ed astratta di quella apertamente teistica, poichè essa assume come fine di una specie la conservazione, come se questo fosse un bene a sè: concezione ultra platonica ed ultra idealistica.

Certo le relazioni di utilità si risolvono in condizioni di causalità efficiente; ma il problema è come mai tali condi-

zioni di possibilità così innumerevoli si trovino riunite. Il non avvertirlo è essere insensibili alla luce del sole.

Pag. 106. « Si obbietta che la finalità in vista della utilità non è la sola, che le necessità della esistenza non sembrano spiegare ogni cosa nella natura; e che vi sono delle regolarità, simmetrie, proporzioni e bellezze che non solo non sembrano costituire del necessario ma sembrano del superfluo. Tutt'al contrario questo superfluo nasconde le necessità più profonde e primordiali... L'apparente finalità della natura in vista del bello si spiega mercè il principio di Geoffroy St. Hilaire sopra le simmetrie anatomiche ».

Ora si deve aver perduto ogni senso estetico per credere che il bello in natura sia suscettivo di esser ridotto a causa sì semplice. Si consideri la varietà del canto degli uccelli e le modulazioni soavissime di taluni di loro. Sebbene certo soddisfino alla legge di utilità, sarebbe ben stolta cosa pretendere che in altro modo e più semplice essi non avrebbero soddisfatto ugualmente ed anche meglio alle mere esigenze di utilità. Se Fouillée crede che tali complessità di canti sian mere condizioni di esistenza indispensabili (senza neppure tener conto del fatto che non vi sarebbe ragione perchè codesti suoni piacciano anche a noi) egli non avverte che anche l'altro termine dell'adattamento, la percezione psichica ed estetica degli individui della specie in quanto odono tali canti e ne sono allettati, o si riconoscono per essi, avrebbero potuto soddisfarsi e contentarsi di suoni molto più semplici. Quindi è superficiale il contrasto tra utile e bello, ed è semplicismo credere di spiegare i caratteri di bellezza in natura per mere leggi di simmetria corporea, o per mera necessità di meccanismo.

A pag. 108, Fouillée, cita una osservazione di Emerson: « Emerson osserva, che ciò che la natura ha creato altra volta per provvedere ad un bisogno, diventa in seguito un ornamento: ei cita come esempio, la struttura di una conchiglia di mare: gli organi che in un certo periodo dello sviluppo sono stati la bocca, vengono in altra epoca rigettati indietro e divengono nodi o spine di cui la conchiglia è adorna ».

« Spencer, *Essais de morale et d'esthétique*, pag. 53, generalizzando tale osservazione mostra che l'utile diventa bello quando

ha cessato di essere utile. Questa bellezza non è dunque altro che del necessario divenuto superfluo ».

Che alcuni caratteri di bellezza siano stati altra volta utili anche materialmente e determinati nella loro forma da qualche esigenza funzionale non diminuisce affatto la bellezza del loro carattere ornamentale. Non capisco dunque il dilemma implicito: intenzione utilitaria o intenzione estetica. Non lo capirei neanche se alla natura si attribuisse antropomorficamente una intelligenza debole come la umana. Infatti nelle opere d'arte umana, specie nell'architettura, è risaputo che non pochi dei caratteri decorativi sono determinati originariamente da ragioni di utilità. Tali la forma acuta del tetto, la sporgenza di esso, la forma allargata del capitello, la base della colonna, ecc.

Forse che lo apprender questo ci fa apparire men belli quei caratteri architettonici rivelandocene anzi anche una razionalità meccanica? E basta forse una tal ragione per escludere la finalità estetica dalle opere di architettura? Allora perchè mai si è fatta una selezione e, ad es., non si son messi sulla facciata del Louvre dei cessi sporgenti o dei tubi di scarico? La nostra intuizione estetica, forse appunto perchè ha in sè molto di allegorico, si compiace nella razionalità delle grandi linee e racchiude, forse una remota intuizione di proporzione, di congruenza anche meccanica; ed è insomma più profonda di quel che non sarebbe una mera percezione di regolarità geometriche.

Quest'ultima merita a stento il nome di estetica; e c'è da scommettere che abbiamo davanti piuttosto un filosofo che un artista quando sentiamo esaltare tanto la bellezza delle forme geometriche. Questo non è che il concetto infimo di una intuizione estetica, come può esserlo quello di una regolarità morta, precisa ma senz'anima, senza profondità mimetiche, concetto troppo esclusivamente subordinato alla legge geometrica per esser profondamente rappresentativo allo spirito.

La estetica permette di abbracciare nella unità di una rappresentazione anche elementi che abbiano una origine estrinseca, inquantochè essa implica la intuizione anche di quelle leggi a cui i prodotti della natura o dell'arte devono essere subordinati. La intuizione di questa conformità aggiunge qualcosa alla nostra intuizione del bello architettonico.

Nel caso citato da Emerson, di una conchiglia, come mai quelle parti ch'erano una volta la bocca sono divenute parti ornamentali? Ecco: anzitutto si tratta di un bello molto rudimentale e superficiale: un elemento di esso è la ripetizione e l'altro la varietà in cui la ripetizione si esplica: v'ha una grandezza crescente di quegli ornamenti. Inoltre una disposizione regolare a spirale. Ora anche la spirale nasce dal ripetersi di certi rapporti di posizione tra certe parti che si sviluppano e certe altre.

L'ordine geometrico, l'ho detto altra volta, non è possibile senza ripetizione, ma questa è la forma più superficiale di ordine e porge materia alla estetica più infantile e superficiale. Per vero dire, quando ammiro un cristallo in natura, ciò che mi rapisce è la conformità della cosa all'idea, tanto più ammirabile quanto più complessa sia la combinazione delle forme. Infatti poco o nulla ammiro lo stesso disegno se rappresentato schematicamente sopra una carta. Io credo che molti ammiratori delle forme cristalline, se bene analizzino il loro sentimento, troveranno predominarvi la stessa intuizione. Altrimenti vi sarebbe troppo poco per costituire il bello. Si potrebbe allora trovare il bello in un triangolo equilatero, che per me è insipido nè più nè meno che un isoscele od uno scaleno.

Nelle corolle dei fiori hai organi che son sorti per utilità come foglie assimilatrici e poi divenuti ornamentali; ma forse che in essi l'essere ornamentali significa una cessazione della utilità?

Bella e profonda estetica, sarebbe questa che esigesse come condizione della sua ammirazione la inutilità di un certo carattere.

Ciò forse è un riflesso della nostra valutazione morale della umana condotta, secondo la quale, ciò che è disinteressato è giudicato moralmente bello od almeno condizione *sine qua non* della bellezza morale. Qui basta sostituire la parola egoistico alla parola interessato per capire la incompatibilità di termini contraddittori come agire per egoismo, per altruismo.

Ma nei prodotti di natura o dell'arte umana l'utile impersonale non è affatto contraddittorio al bello; ed anzi può, in certi casi, aggiungere nuovi elementi alla intuizione estetica.

Così la intuizione della possanza (utilità, vincolo tra i popoli) di una locomotiva di treno può aggiunger bellezza allo spettacolo di vederla passare sbuffante, trascinando dietro a sè con agilità un pesante convoglio.

Le corolle dei fiori, a cui più sopra accennavo, sono dunque conservate in ragione della loro utilità: lo sfoggio di bellezza non è ostacolato se non quando divenga nocivo: ciò è stupendamente effigiato nel contrasto tra le due pagine di ali d'una farfalla: superiormente fosco e imitativo del colore del legno ed interiormente dai colori più smaglianti. Qui è palese la economia di natura. L'utile tiranneggia: ma il bello è tollerato, sviluppato appena sia possibile; inibito là dove interferirebbe con la legge ferrea dell'utile.

Il bello è dunque come peregrino in questa sfera della vita terrestre; proprio come quelle sublimi immagini di bontà, di cui l'amor materno ci dà esempi pur tra gli animali più fieri: sono accenni a qualche legge di bontà più alta che qua e là fugacemente vengono alla luce, di solito ostacolati dalle necessità della lotta.

Come il gioco, che si permettono animali sociali, in momenti di sicurezza, lascia intravvedere una gaiezza di solito inibita dalla dura legge e dalle ansie quotidiane: talchè il gioco, così tra gli animali superiori come tra gli uomini, è più frequente nella prima età che tra gli adulti. Gli animali adulti sanno, per averle sperimentate, le ansie e lotte della vita. I piccoli, hanno sperimentato quasi esclusivamente l'amor materno ed ignorano la dura legge della lotta. Di qui, quello sguardo pieno di confidenza che tanto affetto a noi infonde per essi.

Ora qualche volta può succedere che certe cose in natura siano da noi ammirate, sebbene forse non intrinsecamente belle, perchè crediamo scorgervi come una emancipazione dalla ferrea legge di utilità: e ciò potrebbe essere anche un elemento di ammirazione estetica di organi divenuti inutili perchè noi li consideriamo a tutta prima come prodotti per mera finalità estetica. Infatti la intuizione della causalità efficiente che li ha sviluppati è per noi troppo ardua (data la complessità di questa), perchè specie in forme organiche così diverse da noi, come, ad

esempio, nelle conchiglie dei molluschi, noi possiamo attingere una nuova sorgente di gradevole emozione estetica.

Sarà forse piuttosto, in questi casi, la ignoranza di una finalità utilitaria che ci darà un senso di compiacimento.

§ 2.

Critiche di A. Fouillée contro gli argomenti dei finalisti.

Fouillée ha certo ragione quando trova che non tutto si può ricondurre alla bellezza come a sua causa.

« Si obbietta, scrive egli, che la finalità in vista della utilità non è la sola, che le necessità della esistenza non sembrano tutto spiegare in natura, che vi sono delle simmetrie, delle proporzioni e bellezze che non solo non sembrano necessarie ma superflue. Ma questo superfluo nasconde al contrario le necessità più profonde e più primordiali. È noto che Geoffroy St. Hilaire rimproverava a Cuvier di non aver considerato negli organi altro che la utilità per le funzioni della vita... e di aver così conservato nella scienza un'apparenza di finalità. Ma dalla considerazione delle funzioni degli esseri, diceva egli, bisogna passare a quella dei materiali, la quale è più profonda. Gli organi... sono anche pezzi o parti materiali di un meccanismo anatomico i quali si ingranano come le ruote d'una macchina e non possono spostarsi o trasporsi meglio che le ruote.

« Per es., chi non sa che in tutti i vertebrati le estremità anteriori hanno un disegno uniforme e si compongono di quattro parti, le cui situazioni reciproche sono sempre connesse geometricamente e meccanicamente? e cioè la spalla, il braccio, l'avambraccio ed un ultimo tronco che può prendere le forme più diverse? un organo può essere trasformato, annientato, atrofizzato, ma mai trasposto. ».

Pag. 108. « La legge di Geoffroy St. Hilaire sopra la connessione delle parti è primitiva e più essenziale. Estetica in apparenza, essa è in realtà meccanica ».

Pag. 109. « La présence commune des mammelles chez l'homme et chez la femme indique simplement la commu-

nauté du tronc d'où sont sorties les ramifications des sexes. D'autre part si les mammelles se sont oblitérées chez l'homme, c'est encore un effet purement mécanique. La beauté est donc ici un simple résultat de l'équilibration anatomique, loin d'être un principe explicatif. ».

Ora in questo punto speciale, Fouillée ha ben ragione: poichè non tutto è riducibile alla bellezza come a sua causa. Tuttavia, tra i due errori, quello di Ravaisson è più vicino alla verità. Basta infatti elevarci ad un disegno più vasto per trovare una causa reale nella estetica, anche se essa sia impugnabile come ragione di certe forme e casi particolari di simmetria, spiegabili col meccanismo di natura.

Pag. 110. Fouillée prende quindi ad esaminare la teoria che cerca spiegare i disegni armonici degli organismi mercè una semplice evoluzione meccanica. Esse riduconsi a quattro:

1. In primo luogo si dice che il carattere indeterminato del caso (questo grande operaio della evoluzione e selezione naturale) sia incompatibile con la forma definita e disegno determinato degli esseri.

« Il gioco degli elementi, si domanda Janet, può avere disegnata la figura umana? Si può rispondere che il caso, inteso scientificamente, lungi da essere la indeterminazione è al contrario un determinismo assoluto, poichè si riconduce alla necessità meccanica: nulla in fondo è indifferente nè fortuito, poichè tutto è necessario ».

Questa risposta di Fouillée confonde la indeterminazione teleologica con quella di causalità efficiente. Perciò essa non risponde alla obbiezione. Questo è l'errore comune di coloro che non avvertono il caso potersi intendere in due modi: più propriamente come mancanza di finalità e di intenzione; ma anche nel senso di indeterminatezza quanto alla causalità efficiente. Di quest'ultimo significato hai un esempio nella espressione darwiniana delle variazioni fortuite od accidentali. È chiaro che Darwin intendeva: indipendenti da cause agenti sempre in una direzione definita e costante o prevalente.

Ora che queste variazioni, dette spontanee o indefinite o fortuite, siano in realtà oggettivamente necessitate e procedano da cause sconosciute, come Darwin dice, nulla toglie alla molte-

plicità di direzione in cui si manifestano ed alla differenza loro di variazioni ortogenetiche o altrimenti regolari e costanti. Quindi i finalisti quando dicono che ove si immaginasse non esistere una finalità, la natura ci dovrebbe mostrare un insieme confuso e caotico, prima di tutto si riferiscono ad una natura diversa da questa, (che essi riconoscono ordinata), ed inoltre non intendono affatto negare ad una simile natura, ove imperasse il meccanismo, una necessità meccanica. Quello che essi negano si è che il meccanismo, da solo, ossia in una realtà donde fosse bandita la finalità, possa avere elementi determinatori capaci di dare definitezza di forme complesse come quella, ad es., dell'uomo. Questo ci porta alla

2. Obbiezione mossa dai finalisti: la complessità del disegno nei viventi essere inconciliabile con la semplicità e povertà dei colpi di fortuna (*coups du hasard*). Questa è la obbiezione classica delle lettere di alfabeto che, gettate al suolo, non potrebbero a caso ordinarsi a formare la Iliade.

Fouillée ribatte: « Questo paralogismo consiste nel sopprimere gli intermediari obliando che la natura agisce per evoluzione e non per gettate di dadi.

« Il meccanismo della natura ha effettivamente bastato per mettere capo alla stampa della Iliade, ma solo per l'intermediario dei cervelli umani e questi per l'intermediario degli animali, vegetali e minerali ».

Lo stesso dicasi della forma umana di cui parla Janet. È invece Fouillée che commette una petizione di principio quando, fondandosi sopra le condizioni della natura reale, pretende opporre che effettivamente il meccanismo della natura ha bastato a produrre la stampa dell'Iliade; poichè, quello che i finalisti contestano, si è che il meccanismo della natura avrebbe bastato a produrre tale opera ove esso meccanismo e le altre cause non fossero state dirette, preordinate finalisticamente, da una intelligenza. Invece Fouillée, con gli avversari del finalismo, oppone ai finalisti una specie di onnipotenza del meccanismo di natura, che, se vale qualche cosa, lo deve secondo i finalisti all'esser preordinato teleologicamente. Quindi un doppio sofisma è compreso in questa risposta di Fouillée: una ignoranza di elenco (ossia mancanza di una visione chiara del vero oggetto della

vertenza) ed una petizione di principio opponendo ai finalisti quello appunto che da essi è contestato.

Questa obbiezione si può superare se si riesca a provare la irreducibilità della psiche a fatti meccanici. Infatti l'accozzare insieme armonicamente qualità così diverse, è qualcosa che supera il mero potere combinatorio meccanico e il criterio quantitativo e presuppone un potere creativo, senza del quale la realtà sarebbe incomprensibile.

3. La terza obbiezione di Janet in difesa del finalismo è che bisognerebbe che gli organi utili preesistessero; poichè la selezione non poteva creare nulla; poichè essa non è la vera causa: bisognava che gli organi già esistessero, perchè la selezione li appropriasse al mezzo.

« Ora certo essi organi preesistavano, soggiunge Fouillée, ed i primi organi a loro volta procedevano da cellule del protoplasma. Inoltre cotali adattamenti si fanno lentamente e non da un giorno all'altro. L'argomento che esaminiamo consiste nel supporre che ogni cosa esca d'un tratto dal nulla o dal *caos* completo, mentre che in realtà sono gli elementi già prodotti che servono di materia alle forme novelle e queste ad altre ».

Qui mi pare, che tanto Janet, quanto Fouillée, siano fuori di strada: niuna meraviglia, se già tanti sono caduti nei medesimi errori. Invece di scagliarsi contro la selezione come causa non vera, basterebbe osservare in difesa del finalismo ch'essa non avrebbe potuto metter capo allo sviluppo delle forme ammirabili che vediamo, se non fosse stata ordinata a produrle. La selezione è un principio esplicativo meccanico. Quel che si è detto del meccanismo di natura si può ripetere della selezione, che ne è un aspetto. Una selezione in astratto in un mondo non preordinato non basterebbe a sviluppare forme di vita complesse e neanche una sola cellula, ma nulla proverebbe contro il finalismo se un giorno si potesse provare che il meccanismo di natura sia bastato a produrre attualmente tutta la evoluzione. Il mistero della causazione vera e completa del mondo resterebbe sempre e il finalismo sempre si presenterebbe come una esigenza imprescindibile della mente.

Similmente quando si parla di disordine in natura, si oblia dagli avversari del finalismo che in natura noi non abbiamo

mai vero disordine, ma tutt'al più immagine di disordine, appunto perchè la natura è ordinata e le sue parti sono solidali; quindi anche quelle che a noi paiono irregolari e disordinate sono legate con parti ordinatissime: d'altronde la differenza può ridursi a questo che nelle une l'ordine sia semplice, regolare e leggibile, nelle altre l'ordine sia complesso, irregolare e illegibile per noi, forse anche illegibile perchè frammentariamente espresso; e leggibile solo ponendo questa parte che si esamina in relazione con altre.

4. Quarta obbiezione, infine, comune a Ravaisson e Janet, si è che ogni disegno suppone un disegnatore e che ogni *dessin* è anche un *dessein*, ossia un progetto (*sic*!).

« Contestabile, ribatte Fouillée, è questa maniera umana di concepire le forze della natura. Non v'ha nè disegno nè disegnatore negli arabeschi che fa la sabbia fina sopra le lamine vibranti al contatto dell'archetto che le fa fremere: ogni grano di sabbia salta, ricade, prende il suo posto ed entra nella composizione d'una figura regolare ch'esso ignora, che la lastra ignora, che l'archetto ignora e che niuno ha anticipatamente disegnato. Date un altro colpo di archetto che cangi le relazioni meccaniche delle onde vibratorie e il posto dei nodi e tosto... ogni grano di sabbia entra in un'altra figura di danza e concorre senza volerlo a formare per gli occhi un nuovo piccolo mondo. Questo mondo è la immagine del grande. Tutto vibra sotto l'archetto della meccanica e tutto si dispone in figure cangianti, di cui gli astri, gli animali e gli uomini sono nodi passeggeri... »

Che infelice sia la espressione: « ogni disegno suppone un disegnatore » niuno contesterà. Poichè, appunto, tutta la questione verte sopra la estensione che sia legittimo dare a questa parola disegno. Se si indichi per essa ogni forma o figura pensabile, è chiaro che la parola contiene molto più che non sia attribuibile ad un disegnatore intelligente. Certo, risalendo alle origini, ogni determinazione anche meccanica ci sembra richiedere una causa. Non crediamo di esser pervenuti ad una spiegazione soddisfacente finchè non siamo giunti ad una determinazione libera e incondizionata, ossia non dipendente da altre che l'abbiano preceduta, la quale deve perciò contenere in sè

anche le ragioni di essa determinazione, il che non è possibile se non in una causa intelligente.

Tuttavia, se ci fermiamo a considerare termini intermedi della serie cosmica, non possiamo certo escludere che si diano figure, forme e disegni che siano il prodotto del mero meccanismo di natura. Però gli avversari del finalismo non potrebbero provare neppure in questi casi che se non vi fosse un fine, vi sarebbero quelle forze in azione e neppure un movimento attuale, nè quegli effetti.

La questione è quindi mal posta. Si rammenti la prova aristotelica del primo motore. Essa tenderebbe ad escludere la possibilità puramente meccanica pur dell'esperimento dell'archetto a cui accenna il Fouillée.

Non faremo valere contro di lui il fatto che l'archetto deve essere mosso da un braccio. Poichè sebbene ciò parlerebbe contro la sua conclusione, avremmo un argomento così debole come quello di questo stesso filosofo il quale poco fa pretendeva il meccanismo di natura esser bastato a produrre la stampa dell'Iliade, mercè l'intermediario di cause definite in natura. Simili argomenti li sdegniamo.

Se ci trasportiamo idealmente all'origine eziologica o anche temporale delle cose è certo che noi non ci sentiamo soddisfatti finchè non abbiamo ricondotto le determinazioni cosmiche a qualche unità libera determinatrice ed intelligente, la quale abbia agito con intenzione. Ma non possiamo certo dall'esame di qualche forma particolare postulare un fattore intelligente a meno di far valere quella esigenza primitiva della mente. La validità di questa è revocata in dubbio dagli avversari della teleologia.

Ora in questa questione pregiudiziale sta tutta la forza dell'argomento finalistico. Poichè è innegabile che se si conceda la possibilità di un meccanismo per quanto semplice che siasi formato senza causa intelligente, esso potrà produrre disegni e forme quante si vogliano tutte spiegabili per mero meccanismo. Tutto insomma dipende qui dall'ammettere oppur no che determinazioni veramente prime possano iniziarsi in natura senza una causa intelligente e libera. Certo la considerazione della fecondità di quelle determinazioni prime nella evoluzione co-

smica potrà indurci a credere più o meno a tale possibilità. Ma qui sta il nocciolo del problema e di tante altre questioni che in varia forma e sotto mentite spoglie ripetono questo problema fondamentale.

Quando si vedono poi le complessità di determinazioni che vengono esplicate ponendo la fecondità di quelle prime, così semplici nel carattere loro attuale, la mente sempre più si sente spinta a postulare una causa intelligente.

Ma dalla pura constatazione di una relazione tra un disegno o figura data, ed un meccanismo che la genera, mi pare che nulla vi sia nè pro nè contro il finalismo, se consideriamo questa forma e il meccanismo indipendentemente dal resto della realtà cosmica.

Ravaisson scrive: « Considerare, come aveva proposto Comte, il fenomeno superiore come ragione del fenomeno inferiore precisamente perchè esso presenta la perfezione di ciò onde questo non ha che il cominciamento è necessariamente, (sebbene forse senza avvertirlo) un sottintendere nella perfezione un' azione efficace ».

Ma Fouillée ribatte forse non senza qualche ragione: « Augusto Comte ha voluto dire soltanto, noi crediamo, che lo studio dell'essere finito, completo adattato alle condizioni di esistenza e « perfetto » in questo senso tutto naturale, deve rendere più facili ad afferrare, pel naturalista, le fasi anteriori della evoluzione vitale. Non si ha ragione per questo di attribuire alla bellezza ed alla perfezione un'azione efficace... ».

Ora è innegabile che anche pei negatori del finalismo la conoscenza dell'uomo renda molto più intelligibile il funzionamento degli organi degli animali inferiori. Se noi non possedessimo arti locomotori e processi digestivi e respiratorii dubito che i differenziamenti di funzione analoga negli organismi inferiori ci riescirebbero intelligibili.

La oscurità che circonda organi di cui l'analogo non esiste nell'uomo, come la vescica natatoria, l'organo elettrico di varie specie di pesci, gli apparecchi cefalici di certi campioni della fauna abissale, si deve in gran parte al difetto di analogie con un termine meglio conosciuto. Può darsi che morfologicamente l'inferiore spieghi il superiore; certo, funzionalmente, è piut-

tosto il contrario. Poichè le funzioni degli esseri superiori son già poste nelle loro linee essenziali negli organismi inferiori; lo studiarle quindi nella loro ulteriore esplicazione è come un valersi dell'analisi che la natura stessa ha fatto esibendo, mercè fortunati esperimenti, delle tendenze e proprietà che sono abbozzate nelle forme inferiori.

Ora l'esplicito aiuta a decifrare l'implicito. Ma per quanto invece riguarda la morfologia degli esseri organizzati non si può dire che la forma del corpo umano spieghi che cosa è una cellula, poichè non si può dire neppure che tutti i tipi di cellula che si trovano nel corpo umano, si trovino implicitamente in un organismo unicellulare; ed inoltre la cellula primordiale ha potuto aggregarsi in molti altri modi. Non è dunque vero che ad es. un mammifero sia un semplice esplicamento di una forma abbozzata negli unicellulari.

Ciò fu già intravveduto da Claparède per quanto riguarda le proprietà psichiche. Egli scrisse che se noi interroghiamo la serie in ordine ascendente otteniamo una risposta in termini di parallelismo psico-fisico; ma se in ordine discendente, la otteniamo in termini di psicologia comparata. Quanto dire che è la psiche dei viventi superiori la quale ci aiuta a interpretare psichicamente, a capire cioè gli atti psichici degli animali inferiori. Ne segue la impossibilità di costruire con metodo esclusivamente e rigorosamente ascendente una psicologia umana, muovendo da forme inferiori, ove non facessimo inconsapevolmente tesoro delle nostre conoscenze di psicologia umana.

Onde non ha torto il Fouillée di sospettare che Comte possa aver voluto solo significare la necessità di conoscer le forme di vita superiori per interpretare le inferiori; e che ciò può astrattamente intendersi anche senza una chiara ed esplicita significazione teleologica. L'intenzione di Comte al riguardo non si può giudicare da un passo separato, sibbene dal complesso degli scritti del Comte dell'ultima maniera.

« Similmente — segue Fouillée — quando Taine scrive che la conservazione della vita è il fatto dominatore, ciò non deve intendersi nel senso di una causalità finale, ma puramente come condizione efficiente della generazione della vita.

Pag. 114. « Per salvar la finalità, in vista del bello in metafisica, il mezzo è di farla riconoscere nei principii e nelle leggi primordiali del movimento ossia nei fondamenti stessi del meccanismo universale... Tale fu l'ambizione di Leibniz.

« Le prove leibniziane consistono a mostrare: 1° sotto il movimento la tendenza; 2° sotto la tendenza il desiderio; 3° sotto il desiderio l'amore; e infine: 4° sotto l'amore l'azione reale del bello e del bene. Ora la prima prova invocata dagli spiritualisti sta nel dire che il movimento, considerato come un semplice cangiamento di relazioni nella estensione, non potrebbesi capire senza la tendenza; poichè che cosa è mai la differenza tra un corpo in riposo nel punto A ed un corpo in movimento il quale si trovi nel medesimo punto A? È in questo, che nel secondo vi ha una tendenza a passare dal punto A al punto B, la quale non esiste nel primo. Tale è l'argomento riprodotto a più riprese da Ravaisson e Lachelier e prima da Leibniz. Ma non siam noi *dupes* di astrazioni matematiche quando supponiamo il corpo in riposo? La sola differenza tra il corpo in moto e il corpo in riposo è che il secondo è astratto ed il primo è reale. Porre un corpo in riposo è porre ciò che non esiste.

« Se si può accettare a titolo di ipotesi plausibile la presenza nei corpi di non so che cosa di analogo al nostro senso di sforzo, di tensione, di tendenza, come mai erigere una simile ipotesi a principio, e sopratutto, di meccanica? D'altronde, se anche si ammettesse una tal tendenza, saremmo noi autorizzati a passar da essa alla finalità intellettuale e morale? ossia alla causa finale propriamente detta? Per render questo passaggio più ovvio han cercato appunto i discepoli di Leibniz di spiegare la tendenza stessa mercè il desiderio e soggiungono: dove vi ha un desiderio vi ha un bene desiderato e questo bene in quanto intelligibile per la intelligenza che lo contempla è bello. Ecco la causa finale di Aristotele e la causa esemplare di Platone. Questo è un camminar troppo presto ».

Piuttosto io osserverò che siccome il moto è determinato nella sua direzione esteriormente, un desiderio immanente o interiore senza libertà sarebbe subìto più che causa attiva di moto; e pertanto la supposta tendenza come indizio di desiderio non

potrebbe forsi valere come prova di un desiderio immanente nelle creature, almeno in quelle irrazionali, poichè esse son mosse e il desiderio pertanto non potrebb'essere in esse a meno di ammetterlo desiderio diretto; ma allora è cieco. E che cosa ne è, allora, della tendenza meccanica pura e semplice e come si può provare ch'essa necessariamente implica desiderio, ad esempio nelle cose inanimate?

Fouillée crede che gli autori citati non siano riusciti a dimostrare che ogni essere abbia delle intenzioni estetiche o morali. Confessiamo di convenire con Fouillée in questo; e il torto di Leibniz si è di essersi appoggiato troppo ad una immanenza universale dei desideri e delle intenzioni. Se invece riconosciamo una trascendenza, allora si può accettare questa sentenza di Leibniz, che urta i nervi di Fouillée: « la sorgente del meccanismo e la forza primitiva, ossia le leggi dei movimenti secondo le quali nascono da questa forza le forze derivate, derivan dalla percezione del bene o del male o di ciò che conviene meglio: le cause efficienti dipendono così dalle cause finali ».

Fouillée prosegue: « Scorgesi come Leibniz abbia introdotto nel mondo l'idea di forza la quale non è guari intelligibile. Cercate di porre qualche rappresentazione sotto a questa parola. Ad es.: Che cosa è mai la forza di una biglia che ne sospinga un'altra? Oppure rappresentatevi puramente e semplicemente il movimento colla sua velocità, prima invisibile e dipoi visibile... I leibniziani invocano in favore della loro forza la elasticità essenziale dei corpi. Ma oggi, dopo le ricerche di Secchi, non si può più concepire la elasticità che come un fenomeno puramente meccanico prodotto dalla rotazione dell'etere.

« Inoltre Leibniz passa senza transizione dalla forza primitiva alla percezione interna. Infine noi abbiam mostrato che il bene percepito può non esser altro che il piacere connesso al sentimento stesso della esistenza e sottoposto alle variazioni del mezzo; Leibniz quindi non ha il diritto di identificarlo sen'altro con ciò che meglio conviene; a meno che egli intenda per conveniente non il bene o il male morale, ma semplicemente l'appropriazione delle condizioni più atte a produrre il soddisfacimento primitivamente cieco della sensibilità ».

Verissimo: e questa obbiezione si evita se invece di una tendenza e desiderio immanente si ponga una causa trascendente, la quale non sia cieca nè passivamente determinata.

Pag. 118-119. « Similmente quanto al terzo argomento dei leibniziani si ha forse il diritto di dire con Aristotele che se ogni essere desidera, ciò è perchè la bellezza suprema è causa di ogni cosa per l'amore ch'essa ispira?

« Tutto quello che permette di indurre una metafisica meno ardita si è che le leggi universali son probabilmente identiche alle leggi biologiche. E queste leggi biologiche sembrano esser primitivamente i rapporti dei bisogni, dei piaceri, delle pene, espressi mercè moti esteriori. Così se i principii metafisici del movimento possono e devono trovarsi nello sforzo nato dal bisogno, essi non sono, per questo, amore del bello e del bene ».

Per vero dire parmi che Fouillée conceda anche troppo agli ilozoisti attribuendo dei bisogni a tutti gli esseri. Noi non sappiamo affatto che gli atomi e gli ioni possano aver dei bisogni.

La tendenza a conservarsi non è necessariamente una tendenza primitiva. Essa è un istinto sviluppato per selezione e preordinato da finalità più alte. Se fosse assolutamente inseparabile dall'esistenza, il suicidio sarebbe impossibile.

L'istinto di conservazione dell'individuo è il risultato di un impulso impresso alle cose individuali e finora nulla ci obbliga ad attribuirlo anche alle cose inanimate. Esso non è primitivo e necessario più che nol sia la tendenza a riprodursi, che pure è un'altra condizione *sine qua non* della conservazione della specie, ossia della forma specifica.

La mancanza di tale tendenza, ad es., nei neutri degli insetti, prova esser questa in loro, per così dire, il prodotto di un artificio di natura o del Creatore e non già una manifestazione necessaria ed immediata delle cose esistenti. Non credo dunque di poter ammettere con Fouillée che i principii metafisici del movimento si debban trovare « nello sforzo nato dal bisogno ». Preferisco invece ammettere un'origine trascendente del moto e non vedo qual bisogno si potrebbe attribuire agli atomi od agli ioni. Non mi pare invero che la contingenza delle leggi meccaniche, sopra la quale tanto ha insistito il Leibniz, debba interpretarsi necessariamente in un senso così immanentistico.

§ 3.

A. Fouillée e il finalismo immanentistico.

Fouillée, da buon idealista, loda gli spiritualisti di aver attirato l'attenzione sul fatto che il meccanismo non ha la sua radicale spiegazione in sè stesso, e che si deve cercare la spiegazione ultima nel mentale anzichè nel fisico. Tuttavia egli li biasima di non aver ancora abbastanza eliminato la nozione intellettualistica di Causa finale e di causa esemplare, ponendo all'origine delle cose una volontà agente in vista d'un fine rappresentato, di una idea del tutto.

Ma che cosa vorrebbe sostituire Fouillée dal suo punto di vista idealistico? Ecco. Egli vorrebbe che si sostituisse una finalità immanente a quella trascendente, una finalità progressiva a quella trascendente iniziale.

Infatti scrive: « Non si ha il diritto di porre all'inizio altro che una finalità d'ordine originariamente volitivo e sensitivo che diventa, solo dopo, intellettuale.

« La volontà tendendo, non ad un bene ideale e idealmente concepito, ma alla conservazione d'un bene sentito come soddisfazione immediata; ecco il principio del divenire ».

Questo è un punto di vista molto simile a quello pluralistico.

« La finalità — segue l'A. — può dunque e deve conservarsi nell'idealismo ma sotto una forma esclusivamente immanente ed inoltre universale senza poter servire ad alcuna spiegazione particolare ».

Segno al quale riconoscere il finalismo, secondo Boutroux:

« La spiegazione è puramente di causalità efficiente, quando dei fatti passati rigorosamente osservabili bastano a spiegare interamente un fenomeno. Ma quando invece i fatti passati non bastano e si debba fare appello a qualcosa che non è stata realizzata e che non sarà forse mai realizzata completamente o che non dev'esserlo che in avvenire e che pertanto appare solo come possibile, la spiegazione è più o meno finalistica.

« Ma perchè qualcosa che non è realizzata possa influire sopra la sua realizzazione stessa, bisogna che qualcosa sia pre-

sente in qualche maniera per l'idea che se ne ha o per un certo sentimento della sua realizzazione già cominciata sebbene incompleta. Il futuro non può agire che come presente o passato. Impossibile rompere la catena causale per inserire piuttosto qui che là una finalità. E la catena stessa della causalità efficiente che, vista sotto un altro aspetto, appare come una catena di mezzi e di fini: ma questi mezzi e fini son nel tempo stesso cause ed effetti. Crediamo dunque che la finalità non potrebbe costituire una spiegazione di un fenomeno qualsiasi a meno che si tratti di azioni d'un essere senziente ed intelligente. La finalità non è altro che il psichico medesimo, (sensazione ed appetizione), vale a dire sforzo dell'essere senziente per mantenere ed accrescere il suo stato fondamentale di benessere respingendo ogni causa di sofferenza ed attirando a sè ogni causa di piacere.

« Ma la sensazione e l'appetizione non si manifestano esse stesse che sotto condizioni di movimento sottomesse al determinismo meccanico. Esse dunque sono a loro volta determinate e il finalismo è un determinismo altrettanto sicuro come l'altro. Un mobile che segue la linea di minima resistenza, ed un essere senziente che segue la linea di minimo disagio, sempre è determinismo: l'uno è la forma esteriore, l'altro il fondo interno di un medesimo fatto che non è giammai contingente ».

Come si vede la opinione di Fouillée differisce da quella dei pluralisti in genere pel fatto che i pluralisti, e Boutroux con essi, ammettono la finalità immanente implicare contingenza, mentre Fouillée non iscorge in questa « finalità » altro che l'aspetto interno dello stesso determinismo, che considerato sotto l'aspetto esterno chiamiamo meccanismo di natura.

Confessiamo di pensare con Fouillée che una finalità immanente di enti singoli dovrebb'essere determinata e sarebbe incompatibile con una mera contingenza, a meno di ammettere che per una preordinazione finalistica trascendente, la cecità degli esseri « liberi » non possa tornare a danno del loro sviluppo.

Quale obbiezione muove Lachelier alla spiegazione del mondo per le sole cause efficienti?

Pag. 145. « Egli rimprovera a tale concezione di trascinarci all'infinito, poichè ogni antecedente suppone altri antecedenti e così di seguito. Ma — ribatte Fouillée — la considera-

zione delle cause finali ci porta ancora più all'infinito, poichè non si può concepir nulla che sia scopo ultimo. Non solo ogni parte dell'organismo è solidale dell'organismo intero, ma quest'ultimo a sua volta è solidale col cosmo, che dev'essere ordinato in modo da renderlo possibile. Tuttavia — riprende Lachelier — ciascuno dei fini ha in sè un valore assoluto e potrebbe senza assurdità servire di termine al progresso del pensiero. È dunque solo nel suo progresso verso i fini che il pensiero può trovare il punto di arresto, che esso cerca vanamente nella sua regressione verso le cause predette ».

Fouillée ripudia quest'asserzione. Egli non crede che alcun fine particolare di natura possa essere considerato come fine assoluto.

« Il solo riposo dell'essere è il suo benessere attuale; ma questo fine è presente e si confonde con la causa medesima. Nella finalità caratteristica della volontà spontanea primitiva hai una coincidenza della causalità colla finalità: poichè « volontà godenti il benessere attuale resistono alle cause di male ». L'intelligenza interviene solo più tardi, negli esseri superiori, con la rappresentazione di fini particolari. Il pensiero diventa l'intermediario tra la volontà e l'azione; nell'animale e nel vegetale si ha finalità solo per questo che la volontà tende a mantenere il benessere e a scartare ogni malessere. Così intesa la finalità interna è l'attività medesima.

Pag. 147. « Ma questa faccia interiore delle cose, se essa sia volontà spontanea, non per questo è una intelligenza avente la rappresentazione d'uno scopo da venire, d'un tutto da realizzare mediante le sue parti. Essa non è nè la causa finale nè la causa esemplare o ideale. Essa è l'atto iniziale della vita che vuol manifestarsi ed accrescersi, dapprima ciecamente, dipoi con intelligenza, sempre con qualche sensibilità più o meno rudimentale. Può darsi che da questa induzione si possa passare a quella che rappresentasse il mondo intero come oggetto d'una coscienza suprema chiamante tutte le cose ad amarsi mutuamente... Ad ogni modo il punto da stabilire per ora è la riduzione del fisico al psichico.

« Altre ed ulteriori questioni son queste: se la pienezza del pensiero debba porsi al principio della evoluzione oppure alla

fine; e come la unità fondamentale del pensiero e dell'essere che è ammessa dal monismo può esser concepita in diversi modi e non solo sotto la forma spiritualista d'un pensiero perfetto attuale e personale dal quale procederebbero tutti gli altri ».

Come si vede, questo di Fouillée è un monismo idealista che ammette un divenire necessario; rimossa ogni contingenza. Esso si perde in una concezione vaga e insoddisfacente. Accetto la sua critica della contingenza immaginata da Boutroux per i viventi inferiori. Nulla si guadagna, mi pare, coll'estendere la libertà agli animali e vegetali, se essi stessi non potrebbero darsi le condizioni di possibilità della loro vita e progresso.

XVI.

FEDERICO PAULSEN

(1846-1908)

Sommario: § 1. Il valore dimostrativo della prova teleologica. — § 2. Critica dell'idea teleologica applicata alla cosmologia, alla storia e alla vita individuale. — § 3. La teoria dell'evoluzione nei riguardi del problema teleologico. — § 4. Finalismo e causalità. — § 5. Si confuta il parallelismo psico-fisico di Paulsen.

§ 1.

Il valore dimostrativo della prova teleologica.

F. Paulsen, *Introduzione alla filosofia* (trad. Gentilini), Torino, 1911, pag. 136, crede che sia da biasimare la tendenza, prevalente in certi ambienti, che scorge nell'argomentazione teleologica « quasi un capitolo del fondamento filosofico della teologia od un indispensabile sostegno della credenza in Dio, e per conseguenza di vedere nella sua critica un attacco alla religione ». Pare invece a Paulsen che « in questa speculazione cosmologica la religione non sia affatto interessata — e soggiunge — la Chiesa nella sua infelice lotta contro la nuova cosmologia del secolo XVII ha dovuto imparare come in nessuna circostanza sia conveniente il vincolarsi in solidarietà con un sistema scientifico... Lo stesso risultato seguirebbe se la Chiesa ponesse come elemento del suo insegnamento una qualsiasi teoria biologica. Conviene che la Chiesa si mantenga totalmente indipendente da qualsiasi teoria scientifico-religiosa. Ciò che è in me — essa deve dire — ha valore tanto con Coper-

nico come con Tolomeo, con Darwin o Agassiz; il Vangelo è tale e non ha alcun sistema cosmologico o biologico. Esso è la proclamazione del regno di Dio che deve realizzarsi nello spirito e nella vita degli uomini. Esso non si appoggia a miracoli ed eventi inesplicabili, ma all'esperienza del cuore che in esso trova pace e felicità ».

Per quanto sia vero che la Chiesa deve mantenere una certa indipendenza di fronte a teorie scientifiche e filosofiche particolari, pure l'A. erra nel voler eliminare ogni elemento esteriore positivo di prova, non esclusi gli stessi miracoli. Soprattutto poi egli erra nel considerare la teleologia come quasi un sistema filosofico particolare o una teoria che possa esser soggetta a venir demolita col tempo, quasichè essa a sua volta fosse legata ad una particolare teoria biologica. Tutt'al contrario, come non avverte Paulsen che essa teleologia, variamente applicata, sopravvisse alle più svariate vicende della scienza e della filosofia; e, come ei fa dire alla Chiesa, anche delle esigenze fondamentali teleologiche della mente nostra potrebbe dirsi: Quello che è in me sussiste ed ha tanto valore con Copernico come con Tolomeo, con Darwin come con Agassiz. Non prova forse tale universale validità che la teleologia fa corpo inevitabilmente con la teologia e non è altro che l'espressione del rapporto del mondo fisico e spirituale con Dio? Che se essa sia a sua volta passibile di varie spiegazioni, sempre v'è un fondamento in essa di verità indistruttibile che dovrà esser riconosciuto da ogni filosofia che tema l'assurdo; e sarà sempre questo l'elemento precipuo che potrà guidar l'uomo a Dio, per la natura.

Quel che v'ha di vero nell'affermazione di Paulsen si è che (pag. 138) « il contegno dei partiti ecclesiastici riguardo al darwinismo e l'annessa politica di allontanare da ogni grado della scuola tutto ciò che si approssima alla concezione storico evoluzionista... fu il mezzo più efficace che era possibile trovare nel secolo XIX per estinguere la fede religiosa nelle persone colte, ed oggigiorno anche tra la massa popolare. Tutti quelli che han contatto colla gioventù e col popolo sanno che la sfiducia in riguardo alla religione ed alla Chiesa trova qui le sue più profonde radici ».

Ora se in ciò sia del vero, non vedo con qual diritto Paulsen possa conchiudere contro l'argomento teleologico, come se esso sia incompatibile con il darwinismo. Egli, ciò facendo, mi sembra cadere in un errore simile a quello di coloro ch'ei critica, i quali allontanano la gioventù dalla conoscenza del darwinismo e della evoluzione, perchè credon scorgere in tali dottrine, anche in ciò che esse han di essenziale, una incompatibilità coi dogmi fondamentali della religione. Ora sarebbe stato desiderabile che il Paulsen prima di stabilire una simile incompatibilità tra darwinismo e teleologia avesse meditato un po' meno superficialmente sopra la questione. La verità si è che nè il darwinismo (che anzi pone eccellenti basi di fatto per una teleologia positiva), nè perfino la supposta produzione fortuita di forme di Epicuro possono, malgrado le intenzioni di tali filosofi, dispensarci da una interpretazione teleologica; poichè sempre resta il fatto che v'ha una tendenza a produr forme, non importa se per *tâtonnement* o altrimenti, ed alla sopravvivenza di esse, una tendenza cioè ad un accrescimento di esistenza, ad un progresso, sia pure intermittente, di ciò che è.

Ma la critica di Paulsen può forse valere contro certe inette applicazioni del concetto teleologico per le quali si « ricercano le lacune nella spiegazione meccanica della natura (pag. 138) per render così necessaria l'accettazione di cause metempiriche ». In ciò possiam dargli ragione. « Una filosofia della natura la quale tiene fermo in massima alla impossibilità della spiegazione fisica, appare solamente come un'alleata della mentalità neghittosa, la cui espulsione è il primo interesse della indagine scientifica. Questo è il vero e legittimo trionfo del darwinismo che ha strappato alla *ignava ratio* il dominio dei fenomeni vitali che esso considerava come suo proprio ».

Tutto ciò è vero; ma vale solo contro una speciale applicazione della concezione teleologica del cosmo. Ora, ciò che invece v'ha di essenziale nel finalismo, è tanto indipendente da queste vicende scientifiche e da queste particolari applicazioni quasi quanto lo è la teologia stessa. Quindi, se alleanze tra particolari sistemi scientifici e la teologia son da temere siccome pericolose e compromettenti, niuna solidarietà è da temere tra la teologia ed il finalismo suo naturale alleato. L'una è la espressione

dell'altro, e solo resta a ricercare qual sia la forma di applicazione che meglio concilii ciò che v'ha di essenziale nella religione rivelata con ciò che v'ha di essenzialmente vero nelle conclusioni della scienza. Ma come sarebbe stolta cosa pretendere di non applicar la causalità efficiente, sol perchè qualche scienziato o filosofo accampò cause efficienti immaginarie, (anche all'infuori di entità finalistiche) come la forza di aspirazione o che so io, così sarebbe stolto pretendere di poter lasciare la interpretazione teleologica del cosmo, solo perchè ne furono fatte talune, o anche moltissime, applicazioni inette.

Paulsen riconosce però, (pag. 140), ed anche meglio che altri autori, che la questione meccanica non esaurisce tutte le questioni e che resta ancora la questione ideale « o, come ei la dice, metafisica ». Ma egli non considera però la interpretazione ideale anch'essa come una specie di spiegazione causale. Scrive infatti: « Il tentativo della spiegazione ideale non può collegarsi al posto della spiegazione causale ». Qui pure v'ha del vero: che la spiegazione teleologica non dev'essere tenuta in serbo come una risorsa quando ci venga a mancare la spiegazione meccanica ed è perfettamente vero « che la inimicizia delle parti viene dalla tendenza alla sopraffazione ».

Così Paulsen (vedi nota a pag. 141) obbietta anche al principio di Schopenhauer e di Hartmann di volere collocare i principii metafisici della volontà e dell'incosciente là dove la spiegazione fisica viene a mancare. Se in ciò v'ha del vero, sussiste l'errore fondamentale di Paulsen di non avvertire (almeno da queste prime pagine non pare venga avvertito) che la teleologia è inseparabile dalla teologia ed i suoi diritti sono inviolabili e sussistono indipendentemente da ogni scoperta scientifica o da ogni errata applicazione di tal principio.

Tutto ciò per quanto riguarda i rapporti della prova teleologica con la fede religiosa. Indi Paulsen, (pag. 142) viene a trattar del suo valore come teoria scientifica con alcune osservazioni. E qui il filosofo tedesco rivela una totale incomprensione del significato teleologico dell'evoluzione anche darwiniana e in genere della portata della indagine finalistica.

Reca sorpresa il vedere un filosofo consumato far buon viso all'aspetto che presenta *prima facie* la teoria della selezione

quasi come un sostitutivo ateleologico della concezione teleologica della evoluzione.

Egli comincia col presentare nella forma più sfavorevole la prova teleologica con l'asserire prima di tutto che « per essere una teoria positiva della realtà la prova teleologica ha due compiti: 1° mostrare lo scopo che la intelligenza ordinatrice si è prefisso; 2° mostrare come la natura sia un adeguato sistema di mezzi pel suo raggiungimento »; ed inoltre col soggiungere: « Per ciò che riguarda lo scopo noi ci accontenteremo di quella spiegazione che ci vien data sempre in tutta la teologia e consiste nel benessere delle nature viventi ». E ciò solo perchè « Reimarus ha così formulato lo scopo di tutte le cose nella sua filosofia teleologica della natura, così altamente stimata nel XVIII secolo ».

Paulsen ora viene a mostrare una grande sfiducia nella possibilità di conseguire una prova teleologica dall'esame della natura e neppure si pone il quesito se ciò dipenda da una mancanza di riflessione da parte nostra o sopratutto da più estese e profonde conoscenze della natura stessa. È il metodo teleologico che a lui ispira ripugnanza e che gli par poco o affatto conclusivo.

Pag. 143. « Come sta la cosa circa la coordinazione dei mezzi? All'uomo imparziale si presenta forse la natura come un sistema di mezzi per questo scopo? Io temo che sia questo un assunto ben difficile a dimostrare e che non sarà possibile di persuadere. Si faccia attenzione all'opera della natura nella procreazione degli esseri viventi... Se un uomo per uccidere una lepre scaricasse milioni di colpi di fucile alla cieca in tutte le direzioni, potrebbe questo chiamarsi un operare per uno scopo prefisso, di uccidere lepri? Ora l'operare della natura nella procreazione degli esseri viventi non è al tutto dissimile. Essa pone al mondo migliaia di germi per portarne uno a perfetto sviluppo... il soccombere è la regola, il conservarsi è la eccezione. La considerazione comune trascura tutto questo. Essa vede solo il caso favorevole, i casi sfavorevoli non appariscono. Accade qui come in una lotteria nella quale ad una gran vincita si accompagnano migliaia di risultati nulli. Ma i risultati nulli non

fanno parlare di sè, mentre della grande vincita parla tutto il mondo: per questo il guadagno sembra così evidente.

Ma non per questo noi ci formeremmo un'opinione favorevole del ragionamento di quell'uomo il quale si accingesse a dimostrare che il giocare al lotto è un operare con intelligenza allo scopo di costituire un patrimonio. Ora identico sarebbe il ragionamento dei pesci e dei conigli sopravviventi e del loro procuratore il filosofo naturalista, il quale volesse provare che la natura è un apparecchio coordinato al fine di procurare pesci e conigli. Quel barcaiuolo di cui parla Cicerone aveva evidentemente una logica migliore. Avendogli detto alcuno di assicurarsi contro il naufragio con un voto presso il Dio del mare, egli, dopo aver osservato i quadri innumerevoli che i salvati dal naufragio avevano fatto appendere come doni sacri alle pareti del tempio, rispose domandando a sua volta: « Ma dove sono i quadri di quelli che sono calati a fondo? »

Ma la risposta si ha dagli stessi fatti che Paulsen cita ad obbiezione ossia (pag. 143) « che se tutti i germi di pesci allignassero e procreassero una corrispondente discendenza, tutte le acque sarebbero in breve volger d'anni ripiene di pesci », e la terra piena di conigli, nel caso analogo per questi, ossia verrebbe a mancare quella varietà di forme di vita che è richiesta per il sostentamento di ciascuna di queste forme.

L'esempio della lotteria, allegato dall'A., non fa a proposito; perchè certo varrebbe la pena di giocare, molto più che non valga nelle attuali condizioni di fruttificazione del capitale, se la *ratio* di accrescimento dei capitali fosse così rapida come quella della riproduzione dei viventi. Ma Paulsen non avverte che, per essere applicabile, il confronto avrebbe dovuto piuttosto istituirsi tra la specie ed il governo, che indubbiamente si accumula delle ricchezze con tal mezzo. La lotteria infatti, è come il fatto socialmente inverso dell'assicurazione.

Come psicologicamente i due fatti procedono da emozioni inverse, in un caso dal timore e nell'altro dalla speranza rispettivamente di mali o di beni possibili, così, in ambo i casi la finalità è nell'individuo, mentre nella somma della società non si dà mutamento ma solo distribuzione diversa dei profitti annuali o delle perdite. La assicurazione tende a dividere i danni

annui tra molti individui, ha cioè una finalità diffusiva, la lotteria a concentrare in pochi, o in un solo, una parte dei beni ed è finalità concentrativa. Ma in ambo i casi v'ha di più, ossia il timore di un danno cospicuo, ossia limite, e l'amor di pace e di sicurezza e la speranza di un guadagno sì grande e sproporzionato a ciò che si paga, nel caso della lotteria, da far sorpassare la probabilità minima del guadagno.

Ma son forse tali le condizioni delle specie in natura? No. Noi abbiamo rilevato altrove come l'analogia sia applicata sofisticamente se non si consideri piuttosto la specie come l'ente assicurato. Essa dunque, già nel fatto di sussistere mostra di essere vittoriosa; e probabilmente solo per la ignoranza nostra può essere ritenuta siccome in pericolo di estinzione. Essa specie può essere oggettivamente considerata come giocatrice a colpo sicuro (simile in ciò più allo stato che si arricchisce nelle lotterie che alla massa dei giocatori complessivamente impoverita); anzi, non come giocatrice, sibbene come immolante senza verun rischio annualmente un numero di individui, e il più spesso i meno ben conformati sull'ara del progresso e di ulteriori finalità cosmiche.

Chi non iscorge in questo un'ammirabile affermazione del valore ideale del tipo, almeno come allegoria, che il numero venga sacrificato alla qualità, e che ciascuna specie sia sostentatrice, mercè sacrifici delle altre, solo in tal modo essendo attuabile la magnifica varietà di natura?

Ma Paulsen stesso si fa una obbiezione: « Il difensore della teleologia che ha imparato da Darwin potrebbe replicare: Il soprannumero dei germi vitali è necessario per sostenere la lotta per la esistenza con la quale viene operato l'accrescimento della forma ».

Bene. Ma ora si osservi la forma nella quale la morte compie la scelta. Il colera si propaga in una regione: esso colpisce vecchi e giovani, sapienti e ignoranti, sani ed ammalati, forti ed invalidi senza far distinzione alcuna. Può essere che i più forti e più sapienti si mostrino in complesso più atti alla resistenza. Ma bisogna riconoscere che questo in complesso è un modo di procedere stolto, malsicuro e meccanico, la cui formale corri-

spondenza al fine, calcolata con una norma umana, non può essere molto apprezzata.

Peccato per Paulsen che la teoria evoluzionistica pure postuli la efficacia di un procedere così stolto a produrre le forme di vita più elevate! Ma piuttosto la stoltezza sarebbe di arguire la importanza della morte, come fattore di estinzione, da casi in cui essa morte abbia un'azione discriminativa minima e pertanto anche un minimo valore selettivo, o per lo meno molto più discriminativo di *salute* che di elevatezza organica. Similmente appare citato a sproposito l'esempio dell'uomo che per colpire un piccione tirasse all'impazzata e in ogni direzione migliaia di colpi. Infatti un simile procedere, potrebb'essere tutt'altro che folle, se le condizioni in cui quell'uomo si trovasse fossero tali che non meno di tanti colpi si richiedessero per elevare la probabilità di colpire il piccione, come, ad es., se fosse cieco e pur sapesse che il piccione si trova a sua portata. Ma cosa dovremo noi soggiungere quando osservassimo che la finalità non è di una specie sola ma di tutta la natura, almeno siccome coordinata a qualche unità di fini da determinare ulteriormente e che tutti i casi che a tutta prima appaiono sprecati (e sono tali solo considerati rispetto all'egoismo della finalità di ogni specie partitamente considerata) sono invece indispensabili al sostentamento delle altre specie, ossia allo sviluppo ed alla conservazione della varietà ammirabile di natura!

Paulsen (pag. 144) continua la sua critica adducendo gli esempi di disteleologia citati da Haeckel, « tra i quali le formazioni inutili e dannose all'organismo, come il verme nell'intestino cieco il quale non apporta utilità alcuna, ma invece arreca migliaia di volte danni gravissimi ».

Pag. 145. « O si ponga mente invece ai fatti che passano sotto il nome di disteleologia geografica o cosmica... Egli è evidente che se quella filosofia teleologica della natura vuole spiegare il formarsi degli esseri viventi con l'intervento di una intelligenza cosmica e soprannaturale, deve ancora derivare dallo scopo di quella intelligenza la forma della terra e tutto il sistema cosmico. Si dà dunque una geografia teleologica? È dessa possibile? In vero vi sono parti della superficie terrestre che sono magnificamente adatte a dimora di esseri viventi. Ma vi

sono anche grandi regioni le quali sono totalmente infruttuose. Si può anche prescindere dalle estesissime zone polari e dalla immensa superficie oceanica: quelle possono essere spiegate da una necessità cosmica, queste dalla considerazione teleologica dei rapporti climatici del continente; ma non sono pur esse totalmente prive di vita. Ma a che scopo l'immenso recinto deserto che si distende fra i due continenti del mondo antico? Non si potrebbe eliminare il Sahara? Pare di sì, senza grande fatica, se il seno marittimo che è inserito tra l'Italia e la riva nordica dell'Africa venisse allargato di un paio di centinaia di miglia e si diramasse su varie coste a guisa di un secondo mare mediterraneo, quasi simile al mar Baltico in Europa; se poi si imprimesse un'altra posizione e conformazione alle montagne di questo intrattabile continente, si conquisterebbe con ciò tutto un nuovo mondo. Si fanno le meraviglie per la conformazione della Grecia e dell'Europa; ma non sembra forse che tutta l'arte e la cura qui si è mostrata e ben poca o nessuna invece a riguardo delle immense regioni dell'Asia, dell'Africa e dell'Australia? Potrebbe darsi che una mente più penetrante della nostra valga a sciogliere questi problemi. Ma qui si tratta di una prova, di una teoria, la quale come diceva una volta Hume, si forma non da ciò che non si sa, ma solo da ciò che si sa ».

Per quanto riguarda il verme solitario, non risponderemo certo con la prontezza e disinvoltura di Kant che esso probabilmente ci è dato per supplire al difetto di certi principii o secrezioni nel corpo nostro; ma per lo meno ammetteremo: 1° che trattasi di una evoluzione regressiva e quindi la teleologia di essa è molto meno imperiosamente richiesta ed anzi si potrebbe sospettare che tali degenerazioni si producano sfruttando, per così dire, la adattabilità acquisita dalle stirpi nella evoluzione loro progressiva, combinata con quel che di teleologico è inseparabile dall'automatismo dei fattori fondamentali di eredità e selezione (i quali appunto sono fondati sulle proprietà sistematizzate della vita ed acquistate nella evoluzione progressiva, anche, se questa ultima solo fosse da ritenere preordinata). 2° In secondo luogo che la persecuzione parassitaria non sarebbe in fondo che uno dei molti casi ed esempi di

antagonismo tra le specie; e che pertanto non è affatto escluso (anzi è quasi certo) che essa pure eserciti, *appunto perchè spesso letale agli individui*, un' azione selettiva e purificatrice per le specie.

Molti non comprendono il lato paradossale di questa verità; vale a dire, che l'enigma nasce piuttosto dalla grande tolleranza per tali parassiti rivelata dagli individui delle specie ospiti, come rilevi, ad es., da certi casi di polielmintiasi (cito caso illustrato da Parona in un delfino Globicepolus), tolleranza la quale suggerirebbe piuttosto l'idea di un'abusata simbiosi che di un parassitismo, che ridotto entro limiti meno ampi fosse per sè esiziale.

Il paradosso si risolve in ciò, che solo se un male riesca esiziale all'individuo, esso può dar presa alla selezione. Quindi sembra strano che un naturalista *ex professo* e di robusto ingegno come Haeckel esca dai gangheri e perda la logica quando imprende la critica della teleologia ed obbietti come prova di disteleologia, superficialmente, il fatto che migliaia di individui risentono danni gravissimi dalla presenza del tenia.

Ma quanto poi alla pretesa disteleologia geografica sarebbe difficile raccogliere in sì breve spazio maggior numero di argomenti superficiali e di fatti applicati a rovescio. Prima di tutto nulla obbliga a ritenere che dovesse essere finalità di natura il produrre un numero di abitanti umani maggiore di quel che è stato prodotto. Altrimenti si sarebbe anche potuto più spicciativamente postulare una terra identica a questa per configurazione, ma solo di maggior mole.

Il che non avrebbe spezzata la unità cosmica più dei cangiamenti che Paulsen suggerisce per eliminare la esistenza dei deserti. In secondo luogo, varie ragioni inducono a pensare che il numero d'uomini prodotto sopra la terra, sia molto probabilmente, per ciascuna epoca successiva, il massimo che il globo era suscettivo di sostentare, se, come recenti studi tendono a provare, i deserti ben lungi da essere inutili, siano indispensabili fattori nella economia tellurica, metereologica, in ispecie.

Per la dimostrazione di questo, oltre a richiamare le analoghe conclusioni di Wallace, rilevo come ciò viene a spiegare od a lasciare intravvedere un'altra possibile risoluzione di un

problema gravissimo di biologia, ossia quello di una ragion d'essere finalistica di varie specie di serpenti velenosi ed animali feroci... che appunto abitano quelle plaghe e contribuiscono a renderle temibili ed evitabili, proteggendo così indirettamente contro la umana ignoranza le esigenze della economia tellurica.

Ora, fossero anche non vere queste spiegazioni (che d'altronde ponno essere una delle molte ragioni possibili), non ci lasciano esse per lo meno intravvedere la possibilità di spiegazioni e ragioni d'essere recondite che solo la nostra ignoranza ci tien celate e come temerario superbo e superficiale sia il farsi banditore di disteleologie, mentre così poca è la parte da noi scandagliata nell'oceano della vita?

Come ogni negazione questo giudizio disteleologico della natura, questa condanna che l'uomo le vorrebbe infliggere, non fa che implicare aggravandoli tutti i difetti di un'applicazione scorretta del giudizio teleologico laudativo ed apologetico; e dico aggravandola, poichè l'esser riuscito questo ammirabile fatto della evoluzione è certo un fatto molto più a favore della teleologia dell'ordinamento che non della disteleologia. Ma i critici non avvertono che mentre esaltano la nobiltà della materia e il potere della natura, non appena si tratta di rivendicare ad essa il parto meraviglioso di forme di vita così elevate, strappandone la gloria a Dio, (sì da proporre perfino, con Haeckel di empire i templi di animali, convertendoli in acquarii e terrarii) si fanno subito dopo critici spietati della natura stessa, non appena si teme che la razionalità dell'ordinamento di essa possa farsi valere a vantaggio della esistenza di una Intelligenza causatrice. Ora, se uno sia il metodo di natura, che vale andare in cerca di disteleologie allo scopo di provare la inintelligenza dell'ordinamento, se già la bellezza di questo ci ha strappato l'ammirazione al cospetto di quel miracolo naturale che si è compiuto nella evoluzione progressiva delle forme biologiche?

Strano poi che Paulsen possa citare i poli come esempio di disteleologia scusandone solo la esistenza come da necessità cosmica, quasichè, non meno della superficie oceanica, essi non abbiano una parte importante come mitigatori della temperatura ed una funzione importante nell'intrattenere le correnti

20

marine, se, come è legge generale teleologica ed anche fisica, le differenze in punti opposti, o di livello o di temperatura o di potenziale elettrico o altrimenti, siano condizioni indispensabili ed azioni efficaci di equilibrio e quindi anche di cicli perenni di azioni indispensabili alla vita.

Infine quell'accenno al privilegio geografico della Grecia e dell'Europa potrebbe dar luogo anche a qualche meditazione profonda circa una predestinazione, se sono queste le regioni ove si sviluppò la più alta civiltà, a meno di provare che tali regioni siano state occupate dalle razze più elevate dopo che esse raggiunsero il loro livello di coltura così alto — il che è contraddetto dalla storia — o si pretenda che quelle condizioni geografiche esclusivamente furono quelle che svilupparono la coltura in quei popoli il che sarebbe imperdonabile semplicismo, come lo prova, ad es., il niun beneficio conseguito da altre razze che occuparono successivamente parti prima occupate dalla Grecia, come Bisanzio occupata dai Turchi.

§ 2.

Critica dell'idea teleologica applicata alla cosmologia, alla storia e alla vita individuale.

Prosegue a domandarsi il Paulsen:

Pag. 145. « E come va la cosa con la *cosmologia teleologica?*

« Gli altri corpi celesti, i rimanenti pianeti del sistema sono essi atti a dar dimora alla vita? Oppure sono essi abbandonati come i più abbandonati continenti del nostro globo? Noi non abbiamo mezzo alcuno per rispondere alla questione... E se taluno pretendesse che verosimilmente alcuni almeno di quei corpi non sono adatti alla vita, e che la nostra terra è debitrice della prerogativa della vita alla sua fortunata posizione nel sistema, e che i rimanenti pianeti, sebbene abbondino come essa di materia organica, per mancanza o per eccesso di calore solare o per altre circostanze non sono adatti a portar la vita? »

Pag. 146. « Nessuno può provare che le forme e condizioni poste alla vita terrestre non siano condizioni della vita in generale; ma nessuno ancora può provare il contrario; e con ciò

segue che non intuizione ma arbitrio è l'affermare che l'universo sia un edificio costruito allo scopo di esser l'abitazione degli esseri viventi ».

A legger queste righe di Paulsen si potrebbe credere, a tutta prima, che la interpretazione finalistica del cosmo sia legata necessariamente all'abitabilità di tutti o di molti corpi siderali. Ma è degno di nota che la storia della letteratura di quest'argomento sta a provare precisamente il contrario, e che, (non è facile dire se a torto o a ragione), furono piuttosto gli oppositori del finalismo tradizionale rappresentato dalle dottrine professate dalla Chiesa che impugnarono anche molto spesso la pluralità dei mondi abitati. Che ciò sia dipeso da questioni estrinseche al problema teleologico propriamente detto, ossia alla creduta incompatibilità tra l'abitabilità di altri mondi e il fatto rivelato della divina Incarnazione proprio su questo nostro pianeta, ciò non toglie che il privilegio della terra sia stato così poco ritenuto incompatibile col finalismo da esserne stato per lunghi anni, e da molti, ritenuto come l'unica espressione vera e legittima.

Altrove abbiamo discusso la questione. Ora ci fermiamo a considerare la infelice espressione di Paulsen « essere arbitrario l'affermare che l'universo sia un edificio costruito allo scopo di essere l'abitazione degli esseri viventi ».

Ciò è espresso male. Il finalismo afferma solo che l'essere l'abitazione dei viventi almeno in uno degli innumerevoli corpi siderali sia *uno* almeno degli scopi dell'intelletto ordinatore del cosmo.

Ma, per confutare ciò, occorrerebbe poter provare che anche per l'abitabilità di un solo pianeta tutto il resto del cosmo fisico non sia richiesto, il che è impossibile provare; mentre al contrario la intima solidarietà tra le parti dell'universo fisico tende piuttosto a provare il contrario. D'altronde che esistano corpi planetarii deserti non è per nulla un male nè un difetto; poichè, in assenza della vita stessa, dove mai sarebbe il bisogno? Si tratta solo di un preconcetto filosofico arbitrario che vorrebbe trovare una conferma nei fatti, e non trovandola si sente insoddisfatto. Ecco tutto!

Pag. 146. Qual dovrebbe essere, secondo Paulsen, l'assunto della teleologia finalista? Quello « di mostrare che proprio questo mondo di viventi, come a noi si presenta, corrisponde allo scopo il meglio possibile... e rappresenta il bene assoluto ».

Queste ultime parole rivelano tale un' incomprensione del problema da far credere che si tratti di una svista dell'A. stesso o del traduttore. Infatti come potrebbe solo per un istante credersi un bene assoluto un mondo dalle esistenze così transitorie, un mondo di contrasti e di dolori? Ma il finalismo neppure esige che si provi esser questo il mondo che corrisponde allo scopo il meglio possibile; ad esso basta provare che la interpretazione teleologica del mondo è preferibile a qualsiasi altra, è l'unica che dia una spiegazione iniziale della razionalità dell' ordinamento cosmico, lasciando intravvedere ulteriori progressi in questa conoscenza, e rilevare come nel mondo si trovino realizzate quel *minimum* di condizioni che sono da esso poste come distinti postulati.

Segue Paulsen, pag. 146: « La teleologia dovrebbe dimostrare che tutte le forme di animali e di piante sono necessarie per la realizzazione del massimo valore del migliore di tutti i mondi. Si è forse mai potuto mostrare la intima necessità di quella data specie di animali o di piante come l'interprete di un poema poteva rappresentare l'intima necessità di quel personaggio, di quell'intreccio, di quella scena, di quel verso del dramma? Si è forse potuto mostrare ad evidenza che qualcosa sarebbe mancato se essa fosse stata tolta? »

Per vero dire, che tutte le specie siano state necessarie a produrre il presente cosmo, più che materia di dimostrazione, è un postulato del fatto stesso che questo mondo siasi sviluppato. (Ma il finalismo richiede forse tanto?)

Ciò viene avvertito dallo stesso Paulsen, a pag. 149, e costituisce appunto una obbiezione fatta da James e Ward ai procedimenti di taluni finalisti, che di qualunque risultato prodotto, una volta prodotto, si può dimostrare che erano state presenti tutte le condiizoni che si richiedevano per produrlo. Ora è innegabile che la probabilità si è, dato l'intreccio delle forme di vita, che la soppressione di qualche forma avrebbe portato a risultati differenti, sia pure in grado infinitesimo.

Il quesito piuttosto, non del finalismo ma della sua forma più radicale, dovrebbe essere se nel mondo siano attuate tutte le condizioni che sono richieste al conseguimento di quello che sembra essere, non il mero risultato biologico empiricamente constatabile, ma di quella che tutto induce a ritenere debba essere la suprema finalità cosmica, o meglio la minima tra le ragioni d'essere concepibili per questo universo. Si comprende allora che anche mali fisici potrebbero aver ragioni di mezzi ad alte finalità. Mentre d'altra parte, abbiam sospettato che evoluzioni regressive, degenerative possano anche essere dovute al meccanismo di natura, unicamente, senza distinto disegno tranne che permissivo.

Paulsen riprende: « Oppure non è necessario questo? Il significato ed il valore di quella forma è senz'altro evidente, e la sentiamo noi immediatamente quale un arricchimento della realtà? Evidentemente non è questo il caso. Se noi volessimo cominciar a contare quelle forme vitali, il cui valore è senz'altro ammesso dal nostro sentimento, noi saremmo subito alla fine, almeno per quel che riguarda gli animali. Il numero delle specie che per noi rappresentano una soddisfazione ed un valore, (Paulsen intende anche estetico) è piccolo, se vien paragonato con la infinita schiera degli esseri che a noi riescono pienamente indifferenti, oppure avversi e odiosi. Il cadere di migliaia di forme vili e ripugnanti a noi non importa affatto...

Ora tutte le creature che si raccolgono con sprezzo sotto il nome volgare di vermi sono dalla natura formati con altrettanta premura. La proboscide della cimice costituisce una vera meraviglia della tecnica. È chiaro che bisogna trarne la stessa conseguenza come dalla costruzione dell'occhio umano. Ma allora, (ecco nuovo prodigioso enigma), come potè uno spirito della cui intelligenza tecnica noi abbiamo dovuto farci un concetto così grande, dar valore all'esistenza di tali creature?

Forse alcuno potrà obbiettare che... noi non siamo in grado di comprendere quelle formazioni nel loro valore, (l'A. intende forse mediante un riferimento ad una possibile utilità per l'uomo diretta o indiretta). Questo sarà un sopravvanzo della ristretta concezione dell'antica teleologia antropocentrica, la quale deduceva il valore delle cose dal loro rapporto con

l'uomo. Al suo luogo si è formata presso gli intelligenti un'altra concezione, la teleologica immanente, la quale non fa questione di utilità o del valore di una specie in riguardo agli uomini, ma considera ciascuna creatura come fine a sè stessa. Essendo fatta ogni creatura per il suo proprio bene, la sua esistenza resta giustificata, se essa ne risente soddisfazione.

Se noi ammettiamo che così sia veramente la cosa, allora bisogna provare che l'interna organizzazione e l'esterno ambiente in tutto si presenti come un sistema di mezzi allo scopo di rendere soddisfacente e gioconda agli esseri viventi la loro esistenza. È stato provato ciò? Può venir provato? Io non lo credo. Certo non sarebbe difficile presentare le cose in modo da far piuttosto presumere la indifferenza del Creatore in rapporto a questo scopo ».

Altrove ho indicato perchè una finalità esclusivamente immanente sia da ripudiare, siccome confutata dal fatto stesso della estinzione di tante forme di vita e dalla impossibilità stessa di ammettere che finalità esclusiva di una causa intelligente possa essere stata la dispensazione a tali viventi di qualche piacere, mentre la esistenza di per lo meno altrettali dolori e la brevità stessa della vita variabile in ragione di esigenze biologiche determinabili, sono incompatibili con tale interpretazione esclusiva.

Pag. 148. « La vita degli animali è una lotta incessante per la esistenza, ossia per le condizioni della vita... Il cader vittima del nemico... non è un caso eccezionale, ma è una disposizione regolare di cose. La maggior parte degli animali servono per destinazione a nutrimento degli altri. La loro vita è un continuo sforzo di difesa. Perchè mai questo destino, se soddisfazione e gioia sono lo scopo della loro vita? Perchè non rendere possibile a tutti un altro modo di nutrizione, sia con alimento vegetale, sia con l'immediata assimilazione di materie inorganiche convenientemente combinate? Perchè stabilire la nutrizione proprio a spese dei nostri simili? ».

Tutte queste sono ragioni validissime, a mio avviso, solo contro la ipotesi di Reimarus, adottata da Paley, che la finalità della vita, almeno la più ovvia, sia il benessere ed il godimento delle creature. Ma certo non sono tali da valere contro il fina-

lismo. E già noi abbiamo lasciato intravvedere la finalità della lotta e del dolore, e della stessa condizione carnivora, nel promuovere ch'essa fa potentemente la evoluzione progressiva della vita.

Pag. 148-149. « Ma, riprende Paulsen, alla considerazione comune del biologo gioia e dolore appariranno non come bene o come male, ma come mezzi ambedue di conservazione della vita... Lo scopo dunque che la natura ha di mira sembra essere la conservazione della vita e propriamente, più che la conservazione dell'individuo quella della specie. Adunque lo scopo effettivo della natura sembra essere la procreazione e conservazione dei diversi tipi delle specie. Con ciò ci troviamo di nuovo innanzi il problema: come mai la esistenza di tutte queste forme vitali può essere lo scopo di uno spirito simile al nostro? Rispondere a tale quesito: ciascuno animale essere fine a sè stesso, si chiama semplicemente fare assegnamento sulla imbecillità. Se infatti si pone semplicemente la realtà quale essa si trova come scopo assoluto, allora non si incontra difficoltà alcuna a provare che la natura è un sistema di mezzi esattamente combinati pel conseguimento di questo scopo.

« Se i ciottoli della riviera marina sono fini a sè stessi, allora anche da essi si potrà provare l'origine dell'ordinamento di natura come proveniente da uno spirito operante con intenzione; di conseguenza tutta la terra dovrebbe essere così conformata, il mare dovrebbe essere stato così agitato dal vento, dalla tempesta e dal sole e dalla luna, così che le sue onde colpissero ciascuna pietra con quella data forza e direzione. Altrimenti esso non avrebbe mai potuto ottenere la sua attuale figura... »

Questa è la obbiezione che vediamo riportata da James e da Ward. Tale obbiezione non fa che rilevare la solidarietà tra le parti del cosmo e la ramificazione della causalità arretrandoci nella serie dei tempi, sopra la quale già lo Spencer ha insistito. Ma è innegabile *che se il risultato prodotto in natura sia degno di esser preso come fine di una intelligenza,* cotale solidarietà di cause è *pur significativa, implicando una unità di processi nella causalità efficiente, la quale ben si accorda con la unità che vien postulata nei fini,* o almeno nell'intelletto che ha preordinato il mondo alla realizzazione di certi fini. Inoltre tale con-

siderazione richiama appunto la nostra attenzione sopra la partecipazione di tutto il cosmo ai fini di natura e ci induce a sospettare che la soppressione di qualche forma di vita non solo avrebbe certamente avuto qualche ripercussione nei risultati ma probabilmente maggiore di quel che a tutta prima si sarebbe potuto credere.

Tuttavia quest'argomento non devesi esagerare al punto da sostenerlo senza prove sufficienti, desunte da esame di fatti e relazioni concrete, che la finalità cosmica sarebbe al tutto fallita ove una qualsiasi delle forme di vita fosse stata eliminata, non essendo d'altra parte escluso che talune di esse siano per ragione non di stretta necessità ma di convenienza e di miglior mezzo, ed altre, le quali non implichino risoluzione di peculiari problemi biologici (ma solo semplificazione di formole date in altre vite) siano invece da considerarsi siccome tollerate, essendo tali da non impedire l'attuarsi della finalità della vita e *nel tempo stesso di essere il portato correlativo di altre qualità o esistenze indispensabili*, di guisa che l'abolir queste avrebbe privato il mondo di beni maggiori.

Pag. 149. « Io confesso che per questo motivo a me sembra che l'antica teleologia antropocentrica meriti sempre la preferenza in confronto di quella immanente; da essa noi riceviamo una ragionevole, quantunque non ancora sufficiente, risposta alla questione della finalità del mondo: la teleologia immanente invece tenta di saziare la nostra curiosità con una parola: " fine a sè stessi " ».

Ciò è ben vero. Ma non capisco il dilemma; perchè le due teleologie non si escludono. Nulla vieta infatti (anzi è più bello supporre), che le forme di vita più simili mentre implichino la soddisfazione di qualche finalità propria di entità psichiche chiamate ad evoluzioni ulteriori, siano in pari tempo collaboratrici indispensabili del maggior fine attuale di natura a noi conosciuto, ossia lo sviluppo ed il sostentamento dell'uomo.

Pag. 149. « Ma tal problema (della teleologia antropocentrica) tosto ne suggerisce un altro... Come sta la cosa nel mondo umano in rapporto al fine ed al suo conseguimento? La teleologia storica ha essa avuto più fortuna che la teleologia naturale? In ogni tempo i popoli e gl'individui hanno ravvisato nelle

vicende della loro vita l'intromissione degli Dei, il dito della Provvidenza, così nelle vittorie riportate come nelle sconfitte subìte. È forse mai riuscito alla filosofia della storia di trasformare questa fede in una conoscenza scientifica?

« Il compito di una filosofia teleologica della storia coincide nella forma con quello della teleologia naturale. Essa dovrebbe innanzi tutto *esporre lo scopo della vita storica*, e poi mostrare che il procedimento storico è la giusta via verso questo scopo ».

Ma chi ci dice che la finalità umana debba essere collettiva e non piuttosto individuale, come la libertà che è postulata dalla umana responsabilità? Ed allora perchè mai cercare nella storia umana una distinta teleologia?

E se si obbietti che l'attuarsi di molte finalità individuali debba tendere a costituire una società definitiva, come mai pretendere che tale finalità *debba attuarsi in questa condizione terrena* mentre, biologicamente considerati, anche gl'individui della specie umana (per tacere di altre ragioni) sottostanno alle stesse leggi di transitorietà, di morte, che sono inconciliabili col carattere di uno scopo ultimo della natura?

Pare dunque a me che la questione sia così mal posta e come tale irresolubile.

Pag. 150. « Su questa questione del fine noi riceviamo in risposta delle formole generali su questo tipo: " Scopo della storia è lo sviluppo della idea umana, ossia dell'umanità, lo svolgimento di tutte le sue energie e attitudini in modo vario ed armonico, o la penetrazione della ragione nella natura, od una vita piena di virtù, di sapienza e di amore, di felicità, in una parola, il cielo sulla terra ". Bene; ma noi attendiamo ancora che ci si presenti in concreto questa vita perfetta... Anche qui si vede chiaro che basta segnalare la questione per essere persuasi della sua insolubilità. Una tal filosofia della storia dovrebbe mostrarci come ciascun popolo doveva vivere in questa natura, in questo ambiente, in questa vicinanza di altri popoli, non per sperimentare quel che ha sperimentato, non per diventare quel che è diventato; poichè è cosa comprensibile per sè stessa che i Greci sarebbero stati diversi se fossero stati confinati nell'India, e così i Mongoli, se avessero dimorato nella penisola del Mare Egeo; ma dovrebbe mostrarci come appunto

questo ambiente, questo contatto con altri popoli, queste vicende della loro vita storica hanno avuto un risultato così perfetto e significativo quanto fu possibile ».

E poco sopra (stessa pag. 150): « ... allora il compito di provare il valore assoluto del processo storico in tutte le sue parti sarebbe di mostrare come ciascuna parte significativa in esso si congiunge al tutto, alla stessa guisa che in un'epopea o in un dramma, ciascuna parte è richiesta da una necessità interna e ragionata. Così ciascuna sarebbe nello stesso tempo mezzo allo scopo e parte di esso ».

Ecco che l'A. giunge alla conclusione, già da me avanzata *a priori*, che così posto il problema è irresolubile. Ma io ravviso la ragione in ciò che esso è mal posto. Solo alcuni lati di una preordinazione teleologica noi possiamo sospettare come, ad es., che talune località fossero predestinate ad albergare qualche razza particolarmente promettente per lo sviluppo e l'incremento della intelligenza (in quanto questa sia condizione favorevole anche allo sviluppo morale) ovvero come sede di qualche funzione di suprema importanza nel mondo, come è riconoscibile quanto al primo esempio per la configurazione geografica della Grecia e quanto al secondo per l'analoga configurazione privilegiata della patria nostra e di Roma in ispecie, destinata ad esser sede del papato.

Ora è perfettamente vero che malgrado gli antagonismi il principio positivo della solidarietà è il più vero, costante ed universale legame tra i popoli e che i progressi realizzati da un popolo ridondano a vantaggio di tutti gli altri, talchè è nell'interesse di tutti, pur dei meno favoriti direttamente dalla natura, che le razze meglio dotate riescano ad occupare territorii dove esse possano recare i massimi frutti di civiltà e di benessere. Tutto ciò tende a mitigare quelle differenze che a tutta prima impressionano siccome ingiuste tra le varie razze.

Ma tutto ciò non è che un considerare (fatta eccezione solo per ciò che si è detto, d'altronde ipoteticamente, della sede del papato) un aspetto biologico e sociale della umana storia, ma non implica per nulla il riscontrare un progressivo realizzarsi di qualcosa che possa considerarsi come un fine della umana vita e subordinatamente perciò della natura. D'altronde cotale

realizzazione implica un elemento che è in potestà dell'uomo, l'uso della libertà, un elemento questo che per ipotesi, *se non isfugge alla divina previsione, sfugge però in parte alla divina preordinazione* o per lo meno la ammette in un senso ben diverso e non senza le più serie limitazioni.

Senza dunque affaticarsi, come fa Paulsen, a provare che la coesistenza delle nazioni, nelle condizioni in cui esse sono in concreto, non poteva considerarsi come uno scopo intenzionale, basta notare da un lato la impossibilità che nella condizione terrena si attui qualcosa come uno scopo ultimo di natura, data la validità persistente delle leggi biologiche anche nell'ordine umano, e dall'altro la *divergenza enorme esistente tra le umane istituzioni, pur quelle dette civili e le esigenze dell'ordine morale,* e della giustizia, per conchiudere che vano sarebbe cercare in questo mondo e tra i popoli della terra qualcosa che pur naturalmente sia da interpretare come un fine reale, come l'esplicarsi di una divina preordinazione intenzionale di una Intelligenza ordinatrice.

Non è dunque necessario rilevare con Paulsen la difficoltà o la impossibilità di « mostrare come, per es., per il perfetto compimento della storia della Germania, per il più alto sviluppo dell'anima tedesca era necessaria la vicinanza dei Francesi e dei Russi, la guerra dei trent'anni, lo smembramento della Polonia, l'invenzione della stampa e della distilleria; e com'era necessario che col principio della Riforma coincidesse l'avvento al trono di Carlo V, ed alla comparsa della *Critica della ragion pura* e dei *Ladri* di Schiller succedesse la morte di Lessing ».

In realtà è stato Hegel che ha sviato in questo modo la indagine teleologica col sostenere erroneamente che anche in questo ordine umano si debba realizzare necessariamente l'Idea divina, mentre l'attuazione teleologica di essa, e in un senso ben diverso, concerne solo quella parte della storia che è al tutto sottratta all'arbitrio degli uomini o meglio che li riguarda solo come agenti biologici, come parti di natura ed esseri viventi allo stato sociale; ma non come esseri o agenti morali.

Ciò che ci presenta la storia dei popoli della terra è uno spettacolo disteleologico in sommo grado; ossia il persistere delle leggi biologiche inferiori e del principio di lotta ad ol-

tranza tra esseri chiamati invece alla fraterna cooperazione incondizionata ed alla pace senza restrizioni! Come adunque ricercare tra queste rovine morali qualcosa che possa somigliare alla realizzazione di un piano finalistico, degno della umanità e della natura stessa come sua ragion d'essere? Ecco donde nascono tante difficoltà che Paulsen avverte sebbene non sembri trovarne subito la radice.

Pag. 151. « Se noi facciamo astrazione dalla filosofia speculativa della storia, la quale crede di avere sciolto la questione con l'enumerare i popoli e le epoche a seconda di uno schema prefisso, e con l'appiccicare a ciascuno un'etichetta, quasi come segno d'essere stato sottoposto al processo dialettico, ciò che in realtà si è fatto in proposito, non è altro che lo scegliere gli avvenimenti più significativi e collegarli nelle loro storiche circostanze come scopo e mezzi. Così è venuto in uso di considerare il romano impero quale preparazione provvidenziale del Cristianesimo e il movimento umanistico come preparazione della Riforma. Già Lutero ragionava così: "Finora nessuno potè sapere perchè Dio ha voluto il diffondersi delle lingue: ma adesso tutto il mondo sa che ciò è avvenuto a cagione del Vangelo. Certamente senza questa combinazione il processo storico sarebbe stato diverso. Sarebbe ciò stato una disgrazia? Niuno può costruire il corso delle cose come sarebbe avvenuto con un parziale cambiamento dei fattori.

Noi possiam dire: il processo storico, come si trova nella realtà, non fu il solo possibile; ma noi non possiam mettere a confronto il possibile ed il reale e dire: fra tutte le vie possibili questa fu la migliore. Si faccia prendere un'altra piega alla guerra dei contadini, si facciano colare a fondo le navi di Colombo... si chiuda lo stretto di Gibilterra oppure si faccia dello stretto di Suez una comoda via di mare ed *ecco che tutta la storia del mondo europeo prenderebbe un'altra figura. Sarebbe essa stata peggiore oppure migliore?* Nessuno può dirlo... Noi possiam credere che ciò che è accaduto fu un bene; ma noi non possiamo provarlo ».

Mi par che l'A. qui abbia ragione; *ma torto nel non avvertire che il finalismo non è per nulla obbligato ad accettare tale sfida, nè ad assumere tale forma e tali esigenze.* Se qualcosa di vero e

di progresso inevitabile vi ha nella storia, si è nell'affermazione progressiva della mimesi dell'ordine morale nelle instituzioni civili e nelle forme esteriori sociali. Poichè questa parte è determinata dal Creatore, non dipende dall'arbitrio degli uomini e compiesi automaticamente almeno nelle forme, sebbene pure gli individui vi partecipino singolarmente con le loro attività intellettuali e iniziative spontanee. Così avviene che la evoluzione dei corpi sociali presenti quelle somiglianze con quella dei corpi organizzati che venne sopratutto bene illustrata da Spencer.

Ma cotale evoluzione non è detto non possa compiersi che in un modo unico di processo storico. Sebbene le contingenze storiche possano accelerare o ritardare, ad es., il processo di *integrazione dei popoli in aggregati sempre più vasti,* (figura della unificazione per la carità), non è detto che esso sarebbe stato al tutto impedito in molti dei casi astrattamente possibili e che solo in pochissimi casi esso avrebbe potuto attuarsi, perchè ciò sarebbe un inferire falsamente dalla evoluzione biologica delle forme corporee propriamente dette. Ma, quanto a queste, molto più determinate sono le esigenze poste dalla organizzazione stessa, o *meglio molto più limitati i modi di soddisfarle* e ogni deviazione dai bisogni reali riesce fatale. Ma qui invece l'assetto esteriore della società non ha esigenze altrettanto imprescindibili. Si tratta piuttosto di eleggere tra varie vie immaginabili siccome possibili, talune che più celeremente portino al progresso automatico delle forme sociali. Ma non essendo per anco provato che sarebbe vantaggioso pel conseguimento del bene supremo l'attuarsi più accelerato di tale progresso delle forme sociali, (perchè tra i i due ordini di fini non vi ha proporzione) viene a mancare pure una base inobbiettabile per una argomentazione deduttiva di tal fatta, la quale cioè prenda le mosse dal riconoscimento di un bene supremo e dalla maggiore idoneità di un determinato stato di cose sociale ed economico siccome indiscutibilmente più atto al conseguimento di quel fine.

Inoltre la stessa intelligenza umana, implicata come fattore precipuo in codesto sviluppo, ha tale universalità da guidar la storia dei popoli verso una teleologia almeno apparente, verso

interessi *almeno* creduti reali, *anche* nelle condizioni *storiche* più disperate ed ha sempre, risorse che non hano per sè le cieche reazioni delle forme biologiche considerate all'infuori di una predeterminazione divina.

Ad ogni modo quell'ombra di vero, che ad Hegel parve *tutto il vero*, si è solo che nello svolgersi della umana storia v'ha una parte determinata in modo invariabile, nella quale tende ad esplicarsi sempre più espressivamente la mimesi dell'ordine morale.

Pag. 152. « Del resto è degno di nota come di quasi tutti gli avvenimenti che la storia ci offre, si fanno due opposte versioni: l'una che si rappresenta il fatto come un bene, l'altra come un male. Si prenda la narrazione della Riforma come vien fatta dai protestanti e dai cattolici: secondo i primi ella appare come la salvezza del popolo tedesco dalla depravazione e dal servaggio, secondo gli altri come il principio di ogni errore e di ogni dissoluzione, per liberarci dai quali la Chiesa fa anche oggidì i più energici sforzi... I fatti narrati nel loro complesso saranno i medesimi ma sotto una luce tutta diversa. Ciò poi che dà una certa unità di vedute è la circostanza che la storia viene fatta da una delle parti, ossia dai vincitori che sopravvivono: i morti sono gente che non parla. *Così accadde che il procedimento della storia, inquanto è favorevole al vincitore... appare una sequela di disposizioni provvidenziali del Cielo* ».

Tutto ciò non prova altro che molto sovente i propugnatori del finalismo sono stati inetti (cosa non sorprendente data la difficoltà dell'assunto), rendendosi colpevoli di quell'eccessivo ottimismo che sempre *adora il fatto compiuto*, non avvertendo che questo mondo è involto in un giudizio di condanna e che risultati anche buoni conseguiti mercè mezzi cattivi (come sono le lotte fratricide) non possono essere precisamente fini voluti da Dio incondizionatamente e per quel preciso corso della storia che venne attuato.

Diverso è il significato in biologia di una stirpe vittoriosa, perchè qui essendo esclusa, per comun consenso dei deterministi ateleologici e dei teisti, ogni diversa possibilità in concreto degli sviluppi di natura, gli sviluppi effettivi avvenuti meritano di esser considerati come quelli che eran più desiderabili o meno

temibili nella stessa misura in cui siam disposti ad accordare la nostra fiducia alla sapienza della causa ordinatrice.

Pag. 152. « Questa è appunto la condizione di cose che ai filosofi teologi della storia ha fatto dimenticare quanto raramente la storia del popolo ebreo vien fatta nella sua profonda verità... »

Ma qui Paulsen sbaglia. Poichè le profezie e il loro confermarsi, nonchè i miracolosi eventi onde risulta in parte quella storia, ci fanno toccare con mano l'attuarsi rispetto ad essi di un disegno divino: il che per altro non esclude la finale disteleologia, imputabile appunto alla libertà dell'arbitrio.

Pag. 153. « Ancora più evidente appare la *impossibilità della costruzione teleologica della storia in rapporto alla vita individuale.* ...Vediamo che a difficili contingenze si apre un esito imprevisto, gli stessi sinistri incontri conducono infine a fortunato risultato: così tu vedi che non sei tu che guidi la tua vita con mente vigilante verso una buona finalità... Ma se tu cerchi di dar ragione di questa fede, allora si accumulano le difficoltà... Certamente tutto ciò che è avvenuto ha cooperato a formare il presente stato delle cose. Ma è desso il migliore possibile? »

Pel finalismo non si richiede davvero di poter provare tanto. Anzi *a priori*, se è il presente, questo stato di cose non può che aver ragion di mezzo e quindi non avere che una perfezione relativa; tanto è vero che anche insuccessi di questa vita ponno essere in taluni casi i mezzi migliori ed anche l'unica via al raggiungimento della finalità suprema. E quindi se anche si potesse provare che sarebbe stato possibile lo attuare un ordine di eventi più conforme alle nostre idee di convenienza ed ai nostri desiderii, ciò non proverebbe affatto che tale stato di cose sarebbe stato oggettivamente migliore siccome mezzo più idoneo alle supreme finalità.

Quindi è *oziosa ed ambigua* la questione se il presente stato di cose sia il migliore possibile: oziosa, perchè nei fatti empiricamente constatati mancano gli elementi per giudicare della loro idoneità come mezzi, e d'altra parte l'attuale loro perfezione, considerata ontologicamente, non potrebbe mai aver valore di un giudizio definitivo, trattandosi di uno stato di cose transitorio che non può assumersi come fine incondizionato.

Ed è ambigua, appunto perchè non è dichiarato esplicitamente se migliore si debba intendere ontologicamente o teleologicamente, ossia se nel significato di mezzo ad ulteriori finalità o in un senso prettamente ontologico, classificando lo stato attuale alla stregua di certi valori che sono d'altronde, per riguardo alla questione del finalismo, affatto convenzionali.

Del resto Paulsen, in fondo, conchiude ragionevolmente: « Dal punto di vista della necessità teleologica si può quindi evitare il problema. La fede, al termine del cammino percorso... può ben onorare una Provvidenza suprema. Ma parlar qui di una vera conoscenza sarebbe temerità ».

Pag. 154. Paulsen riconosce che secondo il cristianesimo « non è possibile una costruzione teleologica della vita umana fatta dalla scienza », poichè « teleologicamente la vita terrena è giustificata solamente da ciò che essa è in rapporto ad una vita più elevata che sta al di là... » Ora la vita al di là non è oggetto di scienza ma di fede.

« Certamente ciò non toglie che in seguito, quando il cristianesimo è entrato in positivo rapporto colla vita del mondo e si costituì una filosofia cristiana, siasi formata... una filosofia teleologica della storia la quale costruì la vita reale storica come una marcia verso quello scopo trascendente. La confusione del trascendente coll'empirico è una caratteristica di tutto lo sviluppo della scienza sotto il potente influsso della vita religiosa ecclesiastica. E si può anche concedere che la teleologia della storia ha elaborato un sistema così completo come mai si ebbe; il cielo e la felicità eterna sono la gran finalità della vita storica... Il punto centrale è l'Incarnazione di Dio e la fondazione del regno di Dio sulla terra. Tutta l'età precedente si affatica verso questo grande centrale avvenimento... Che son mai Hegel e Comte colle loro aride astrazioni in confronto a questa concezione piena di vita e di realtà? »

Bene! Ma sarebbe però una degenerazione della concezion teleologica cristiana il pretender di rintracciare l'inevitabile fondazione del regno di Dio sopra questa terra, nella successione degli eventi storici. Poichè questo è incondizionato solo come fine comandato, non già come fine profetizzato.

L'unica cosa che dobbiamo aspettarci, come adempimento teleologico del Volere divino, si è una progressiva diffusione delle condizioni di possibilità della partecipazione di un numero crescente di uomini al cristianesimo, ossia un diffondersi della predicazione ed apostolato anche come veicolo dei vincoli sacramentali che sono, nella rivelazione cristiana, i pegni della ulteriore unità sociale degli eletti in Dio.

Pag. 155. Paulsen conchiude: « Ed ora tiriam le somme. Tanto la teologia naturale come quella storica non hanno alcun valore come teoria scientifica. In riguardo a ciò, dopo l'esclusione della concezione geo- ed antropocentrica dell'universo, nessuna seria filosofica può abbandonarsi ad altre illusioni. Tutte le prove che richiedon necessariamente il raziocinio per dimostrare nell'ordinamento dell'universo l'azione di uno spirito operante secondo intendimenti a noi comprensibili, rimangono infinitamente inferiori al compito di un processo probativo scientifico ».

Paulsen commette qui l'imperdonabile errore di coinvolgere in una stessa condanna la evidente teleologia biologica con la problematica e nascosta e difficile a decifrare teleologia della storia umana.

Ei non avverte neppure gli elementi oggettivi che possono rinvenirsi nella ricerca finalistica della natura, e, come tutti gli altri filosofi, non avverte che la investigazione teleologica può avere i suoi postulati ben distinti da quelli del meccanicismo e verificabili, entro certi limiti, empiricamente.

Avendo così assorbiti, senza critico discèrnimento, gli errori vecchi ma ancor di moda del kantismo, relativi alla teleologia biologica, egli commette l'altro errore di porre in un fascio lo svolgimento dei fatti storici con quello propriamente evolutivo delle forme organizzate; mentre la realtà del finalismo biologico non è per nulla legata necessariamente alla dimostrazione di una teleologia empiricamente verificabile nel processo della umana storia.

Infatti questa, troppo direttamente ha relazione con una finalità trascendentale, perchè un giudizio sopra la portata degli eventi singoli, in ordine alla reale finalità suprema, sia possibile senza arbitrio. Ma il più strano si è che Paulsen stesso riconosce

che il cristianesimo « non ritien possibile una costituzione teleologica della vita umana fatta dalla scienza ». Come allora, se il finalismo non è possibile fondarlo razionalmente fuori dell'affermazione di una finalità oltreterrena, potrebbesi opporre al finalismo stesso che è impossibile costruire la storia umana secondo criterii teleologici ovvii e scientificamente determinabili? Non è forse lo stesso finalismo che esclude tale possibilità, mentre la afferma nel caso degli sviluppi biologici, inquanto questi pongon le condizioni di possibilità dello sviluppo umano nel suo sostrato biologico?

Chi poi ha detto a Paulsen che una teleologia antropocentrica sia bella e spacciata? Noi abbiam veduto che l'uomo può assumersi, almeno provvisoriamente, come *minimum* di finalità richiesta a dar razionalità all'ordinamento cosmico. Infatti, l'uomo e la perennità della sua esistenza oltreterrena son chiavi di intelligibilità dell'ordinamento di natura, mostrandoci un fine infinito. Ma esclude forse ciò ulteriori ed anche più alte finalità? Esclude forse una finalità immanente, pur delle vite inferiori?

Volendo mettere in una posizione imbarazzante gli avversarii, noi non abbiamo che da invitarli a darci una Weltanschauung più soddisfacente, o solo non assurda. Costoro dunque non avvertono che quando ogni altra alternativa si presenti più insoddisfacente e addirittura insostenibile, molto minori esigenze si devono avere, quanto a completezza di dimostrazione diretta, per l'unica alternativa che resti immune dall'assurdo, essendo ovvio che moltissima autorità, ed anzi oso dire sufficiente, già le viene *anche apodittícamente* dall'assurdità di ogni altra supposizione.

Ma di solito i filosofi ciò non hanno avvertito ed hanno accampato anzi per tale prova, affatto ingiustamente, le stesse esigenze che si richiederebbero per una prova che dovesse trarre ogni sua evidenza da un'argomentazione diretta. Ora se la prova *ab absurdo* è impugnabile (forse) per verità particolari, è solidissima quando concerne la totalità di ciò che esiste. Altra distinzione questa stata troppo obliata. Si dirà però che la ipotesi ateleologica è solo improbabile non assurda, come appunto da tanti è stato detto. Ma allora resterebbe sempre che in una questione dove non è possibile argomentare (si pretende) per

probabilità, sia irrazionale optare per la minima e infinitesimale probabilità piuttosto che per la massima. Ma noi contestiamo che si tratti di mere probabilità e che lo spirito umano possa esser originato dal caso.

Pag. 155. Paulsen intravvede questa ragione, ma sorvola troppo leggermente su di essa: « Quel che ciononostante fece piegare il pensiero così a lungo tempo verso questa direzione fu sopratutto la perplessità assoluta nella quale si trovava » (perchè quel passato?) « la filosofia naturale riguardo alla questione della prima origine dei viventi. Che il caso abbia combinato una volta perfettamente gli atomi, è rimasta sempre una cosa incredibile. Così sembrò non rimanere che l'altra spiegazione. Certamente che il naturalista non guadagnò nulla con questa spiegazione, la quale non ebbe mai alcun valore, anche solo come ipotesi utilizzabile. Spiegare un fenomeno secondo l'intendimento della scienza naturale è dimostrarlo come l'effetto naturale di forze conosciute. Ora l' intelligenza è certamente un agente conosciuto, sotto la forma che si presenta negli uomini e negli animali. Ma non è in nessun modo conosciuta come agente cosmico ».

Ma come può Paulsen sostenere che mai le scienze naturali siansi giovate ed avvantaggiate del finalismo siccome guida di ricerca! Non si è invece, perfino nelle scienze fisiche, fatta più d'una importante scoperta assumendo, come *Arbeitshypothese*, la concezione finalistica?

Non aveva Leibniz rilevato come molti, o tutti, i problemi della meccanica e fisica si presentassero come una doppia soluzione possibile meccanica e teleologica? Ma io sfido gli avversarii a negare che il finalismo radicale ponga postulati suoi proprii, distinti da quelli del mero meccanicismo. Ora, come potrebbe far ciò, se non formulasse nuovi problemi empiricamente verificabili?

L'errore di Paulsen, comune a quasi tutti i critici del finalismo, si è di credere che, per metter in evidenza una connessione teleologica tra i fatti di natura, occorra conoscere la intelligenza causatrice, e il suo modo di operare ed esser quasi messi a parte de' suoi segreti consigli. Con ciò si oblia che nel primo stadio della ricerca noi domandiam solo i chiari segni

di una intelligenza ordinatrice, genericamente, ossia la costanza di un vincolo teleologico, anche là dove esso non sia richiesto dal mero processo meccanico di sviluppo secondo il principio egoistico delle specie.

Ma certo v'ha una difficoltà ben maggiore che raggiungere una prova soddisfacente dell'ordinamento intelligente del mondo, ed è quella di determinare il grado di ostinazione con cui una intelligenza imbevuta di pregiudizii di scuola ed offuscata da passioni interferenti possa resistere alla evidenza di un vero che ha per sè la convergenza di argomenti i più svariati, come la razionalità dell'ordine della natura esteriore, la insufficienza evidente ed inferiorità incomparabile di ogni altra spiegazione, e l'attestato intimo della coscienza.

Pag. 156. Ma Paulsen pretenderebbe nientemeno che per provare il finalismo si fosse in grado di « mostrare la natura e il modo di agire della intelligenza cosmica... e sopratutto in qual modo essa ha formato queste nature organiche. Se ciò non è possibile, se non si può ottener nulla più dell'asserzione generica: nell'ordinamento dell'universo ha operato uno spirito, allora noi non ne sappiamo più di prima ».

Pare incredibile che un eminente autore professante filosofia all'Università di Berlino possa scrivere di simili sciocchezze! Sarà dunque un nulla ottener questa conclusione generica: che nell'universo ha operato uno spirito? Ma nessun avversario del finalismo sarà disposto a dargli ragione e certo dirà che ei concede troppo, ei concede tutto ai finalisti!

Pag. 156. Segue Paulsen: « Il naturalista potrebbe aggiungere: Voi dite che le forze cieche della natura non posson formare degli esseri viventi, ma io invece giornalmente vedo che esse lo fanno. Io depongo un seme nella terra ed esso cresce in fusto; la gallina depone un uovo e dopo tre settimane d'incubazione ne sorte un pulcino... Se le forze cieche della materia esistente posson presentemente agire sopra semi vitali e trarne fuori un essere vivente, perchè ciò non dev'esser stato possibile in origine? O forse una volta era necessaria la cooperazione di una intelligenza e adesso non più? ».

Ecco un ragionamento errato. Si prende come concesso quel che appunto si contesta: che, cioè, dato pure che lo sviluppo at-

tuale di un uovo potesse compiersi senza veruna causa attuale immanente teleologica specifica, ma solo meccanicamente, ed anche questo nel senso più letterale della parola, escludendo perfino contro ogni evidenza la implicazione di fatti psichici, un tale processo meccanico di sviluppo sarebbe stato possibile anche all'infuori di ogni preordinazione intelligente.

In altre parole si commettono qui due errori: 1° Il primo si è di prendere come criterio sufficiente di azione ateleologica la non visibilità di attuali cause teleologiche specifiche, mentre per ipotesi, se esse intervengano, l'azione loro dev'esser nascosta e molto difficile a constatarsi direttamente e solo riconoscibile dalla natura de' suoi effetti; 2° In secondo luogo, si assume che un processo attuale meccanico, dato pure fosse dimostrabile, ci dispenserebbe da una preordinazione intelligente. Il che, se fosse vero, la cosmogonia di Laplace sarebbe sulla via di dispensarci dall'invocare la divina causazione anche per questa parte dell'ordine cosmico!

Ma leggendo ora la pagina successiva mi pare che Paulsen accumuli tutte queste difficoltà per mostrare come la evoluzione (che provvisoriamente ei finge di ignorare) venga a risolvere le maggiori difficoltà. Accingiamoci a vedere come egli proceda.

§ 3.

La teoria dell'evoluzione nei riguardi del problema teleologico.

Pag. 157. « La teoria della evoluzione apre una via d'uscita da quel dilemma... (intendi: tra il meccanismo e la teleologia). ...Il ripiego primitivo che faceva scaturire le specie degli animali e delle piante in principio per virtù d'una intelligenza operante dal difuori è perciò tolta definitivamente di mezzo... »

E dopo aver esposto succintamente la teoria darwiniana, Paulsen conchiude:

Pag. 160. « Per tal modo può aver luogo l'ascensione nella direzione delle finalità immanenti, la progressiva evoluzione senza che sia necessario addurre una intelligenza che operi dal difuori ».

Pag. 161. « . . . Tale sarebbe la dottrina della evoluzione nella forma che le diede Darwin... E con ciò è risolto il problema dello svolgimento finalistico delle forme, *senza l'intervento d'un intelletto* foggiante le cose *dal difuori secondo un fine prestabilito* ».

Quanto ciò sia possibile abbiam veduto. Mal 'A. stesso crede dover fare qualche riserva soggiungendo: « ...Ci guarderemo bene dall'acconsentire a coloro che credono che ormai sia sciolto ogni enigma e che le apparizioni della vita sieno ridotte senz'altro a cause meccaniche... Non soltanto il primo apparire del vivente trascende assolutamente i principii esplicativi offerti dalla teoria darwiniana... »

Ma qual è mai il principio per cui Paulsen vuol fare una riserva ed una eccezione, se non una intelligenza causatrice distinta? Vediamolo:

Pag. 161. « Presupposto della lotta per la vita è naturalmente la volontà di vivere, la volontà della lotta per la vita in ogni essere che prende parte alla evoluzione ».

Pag. 162. « Essi non subiscono passivamente la evoluzione... Anzi la loro attività intima è condizione assoluta della efficacia della selezione naturale. La lotta per la esistenza non viene imposta agli individui dall'esterno, ma la volontà di combatterla è veramente loro propria... E certamente questa volontà di vivere è assolutamente il presupposto fondamentale. Ora esso non può aver avuto origine in principio dalla selezione naturale ».

Pag. 162. « Ma la concezione preferita della selezione naturale è quella di una scelta puramente meccanica la quale vien subita affatto passivamente dall'essere vivente... In certi casi, per es., nell'adattamento di parecchi insetti al colore, alla forma della figura degli oggetti vicini... la trasformazione è subita passivamente... In modo analogo i coleotteri di Madera devono aver perduto le ali. Il coleottero che volava meno, sia perchè le sue ali s'erano sviluppate più poco, sia perchè era il più indolente, avea la più grande probabilità di sopravvivere agli altri, giacchè egli non veniva soffiato in mare; mentre quei coleotteri che volavano meglio, venivan spinti in mare pei primi e vi perivano. (*Origine delle specie*, p. 192, vol. I, della versione di Canestrini).

« Qui a stento si può parlar di uno sforzo per isfuggire con pigrizia il pericolo, di modo che avvenne la trasformazione del tipo specifico appunto per via dell'eliminazione passiva subita. Questa però è evidentemente soltanto una forma speciale della selezione naturale. Qui la lotta per la vita è semplicemente una metafora. Non accade sempre così. Anzi regolarmente per la conservazione è richiesto lo sforzo verso di essa, sia per causa dei contrasti coi concorrenti, sia senza di essi.... »

Qui Paulsen mi sembra anzitutto spostare la questione fermando la sua attenzione sopra la questione dell'attività siccome pura affermazione generica di moto attivo; mentre la questione più importante è senza dubbio quella della opportunità per cui vengono stabilendosi le associazioni anche psichiche, veramente utili. Ora queste associazioni, inquanto soddisfano anche a relazioni determinate nel loro carattere da qualche termine esteriore alla specie, non possono stabilirsi che per la efficacia di qualche fattore estrinseco all'individuo e venir ricevute passivamente nella specie. Più che di volontà cieca ed attiva, è questione, per così dire, di luce, di discernimento dell'utile o meglio del bisogno oggettivo. La questione dello sforzo qui è, quanto alla direttiva della evoluzione della specie, al tutto secondaria.

Ma vediamo di prender più completa conoscenza delle idee dell'autore.

Pag. 163. « Ciò che, visto dalla parte interna nella coscienza dell'essere si manifesta come impulso e aspirazione con la gamma completa dei sentimenti, si presenta invece all'indagine del biologo come un sistema fisico con tali e tali organi e con la generale tendenza a reagire contro gli stimoli d'una determinata specie con movimenti ed emozioni interne, operanti alla conservazione del sistema stesso.

« ... A questo punto sorge il più vasto problema: la volontà di vivere; questa immanente tendenza è da sè sola atta ad effettuare la evoluzione e il perfezionamento del tipo specifico o presuppone sempre la lotta per la esistenza e la eliminazione per la via della selezione naturale? »

Pag. 164. « Pare a me che non si opponga alcun ostacolo all' accettazione della prima idea. Nell'individuo avviene senza

dubbio qualcosa di simile. L'individuo che dal principio della vita non possiede perfettamente la forma della specie, raggiunge la forma perfetta spontaneamente mediante l'esercizio delle sue forze e tendenze. Questo vale tanto per le funzioni vegetali come per le animali ».

Ma qui si ignora la sistematizzazione degli atti, indubbiamente avvenuta nella storia evolutiva della specie?

Pag. 164. « Non agendo la lotta per l'esistenza e la selezione naturale..., la tendenza immanente nell'evoluzione della specie... avrebbe essa potuto produrre una ascensione a nuova specie, più perfetta e più alta? Io credo che questo non sia escluso. Fechner un giorno espose la considerazione seguente: " Il gallo ha gli speroni, la chioma a piume, la cresta; mentre la gallina non li possiede ". Darwin chiarì la cosa nel modo seguente: " Le aggiunte apparse per via di variazioni accidentali dettero al possessore una superiorità nella lotta. Siccome durante una lunga successione di generazioni i galli meglio dotati in questo senso sempre sconfissero gli avversarii, a poco a poco avvenne la eliminazione completa del tipo disarmato e la fissazione di quello attuale ". Fechner pensa invece che se tutte le disposizioni degli animali ai loro fini, anche quelle interne, si dovessero spiegare mediante l'enumerazione di tutte le variazioni accidentali, sarebbe impossibile venirne a capo. Ei scrive: " Io credo piuttosto che quando l'organismo era ancora assai facilmente mutevole, lo sforzo psichico intento ad incalzare abilmente l'avversario nella lotta, la collera che anche tuttora pone gli sproni in attività, potè, se non procurare questi organi ai galli già completi, innestarne nei semi la capacità, per via di un mutamento del processo di sviluppo, e quindi ai discendenti; io naturalmente considero gli sforzi psichici solo come manifestazioni interne delle tendenze fisico-organiche " ».

Paulsen dal canto suo soggiunge (pag. 165): « Veramente io non trovo alcun argomento che possa opporsi a questa dottrina ».

Qui il fattore psichico è espresso meno inettamente. Ma che val mai tutto ciò, se i più stupendi e complessi adattamenti dei vegetali, come ad es., quello della eterostilia trimorfa, escludono tale spiegazione? Come soddisferebbe infatti un tal *nisus*, volendo ammetterlo anche nei vegetali, *a priori*, alle esigenze ob-

biettive della specie? E come sarebbe estensibile una tal spiegazione alla produzione di organi a funzione passiva negli stessi animali?

D'altronde tutto ciò postula la ereditarietà dei caratteri acquisiti. Vero è che, ammettendo una tal potenza plastica delle emozioni psichiche, siffatta maniera di eredità parrebbe molto meno improbabile che nella mera concezione morfologica della pangenesi, e simili. Ma *il vizio comune di queste spiegazioni si è di ignorare quanto sian grandi le esigenze oggettive esteriori* e le condizioni di possibilità di attuar efficacemente tale *nisus*. Ad ogni modo questo fattore psichico non potrebbe attuare la evoluzione se non siccome causa preordinata.

Inoltre tale sforzo si ritiene (Fechner) non libero ma determinato dalle tendenze fisico-organiche. Ora queste son soggette al controllo della selezione e si ricade così, (a meno di ammettere la natura irreducibile della psiche), se si adottino le conclusioni di Fechner, in una concezione men diversa dalla comune che a prima vista non appaia.

Sempre però importa, nel fare la critica di un'ipotesi, separar ciò che v'ha di essenziale da ciò che è accessorio. Ora questa osservazione di Fechner potrebbe esser contestabile e può esservi molto di buono e di vero nella efficacia di un fattore psichico, non come mero mediatore meccanico simile al sistema nervoso, sibbene come vera attività irreducibile di un principio teleologico specifico; reagente ciecamente, ma però secondo leggi diverse e meglio utilizzabili a realizzar i fini oggettivi delle specie.

Pag. 166. « Wundt (*Sistema di filosofia*, pag. 325) ha esposte queste idee scrivendo: " Tutte le attività organiche sono in origine una conquista della volontà. Anche le funzioni vegetative nelle prime formazioni dipendono dall'impulso: il protozoo appare un essere plasmato in ogni sua parte secondo gli impulsi della volontà... Siccome ogni parte è presso a poco simile all'altra è un organismo unico determinato anche nell'intera massa del corpo da atti omogenei della volontà ". Ma poichè il modo di agire lascia una propensione che si fissa come abito nell'organismo, esso produce un mutamento di struttura permanente e trasmissibile per via d'eredità. Con ciò il modo d'operare as-

sume carattere meccanico e la volontà si allegerisce per una nuova e più alta attività... Onde l'organizzazione altro non sarebbe che attività volitiva irrigidita ».

Ma Wundt rileva meglio la insufficienza di questa causa a spiegare la coordinazione delle forme di vita, la quale trascende il potere direttivo di una forza volitiva che agisce ciecamente: « Naturalmente — ei scrive — le conseguenze non sono presenti in un concetto come proposito determinato. La volontà in ogni momento era indirizzata all'attività; ma gli effetti trascendono la meta prossimamente intesa; ciò che è vero anche nei più alti gradi di sviluppo nel campo della storia umana, dove appunto gli effetti superano ordinariamente gli scopi espressamente voluti ».

Che l'azione della psiche si estenda molto più di quel che prima si credesse, anche sopra i caratteri morfologici, sembra provato, ad es., da certi fatti di autografismo negli isterici e dalle modificazioni somatiche auto-suggestive o provocate ipnoticamente; ma non si deve dimenticare che tutto ciò presuppone dei sistemi nervosi belli ed elaborati e tutto un complesso di relazioni sistematizzate.

Ma che una volontà possa essere la organizzatrice prima, e direi quasi ineducata, delle forme, mentre dai più si ritiene che essa esprime le forme stesse, sembra poco plausibile.

Noi invece abbiamo inclinato ad ammettere l'intervento di un fattore psichico, unicamente perchè questo solo ci par ammetter leggi di reazioni suscettive di esser subordinate all'utile delle specie anzichè a mera norma fisica. Ma lasciavamo alla selezione di dirigere le combinazioni ed associazioni di variazioni che dovrebbero essere adottate poi da tali fattori psichici.

Pag. 167. « Anche questa osservazione — riprende Paulsen — non è del tutto estranea a Darwin... La si può trovare adombrata nell'*Origine dell'uomo*... Parrebbe che nella selezione sessuale l'ideale della femmina sia pressochè inconscio... E questo ideale può anche influire sopra la formazione del feto... »

Pag. 168. Infine Paulsen chiude il capitolo elogiando la teoria della evoluzione, la quale « è davvero una teoria nel senso ch'essa ha fondato un principio di ricerca, il quale introduce

in questo campo un'indagine realmente scientifica, secondo la natura.

« Questo non può in alcun modo asserirsi della più vecchia ipotesi la quale spiegò ogni cosa mediante la influenza d'una mente che opera dall'esterno secondo un disegno. Essa non fu più d'un ripiego d'occasione che venne stretto entro l'insolubile dilemma sovra enunciato: origine delle cose dalla casuale e simultanea concorrenza in un punto degli atomi, ovvero formazione per mezzo della intelligenza ».

Evidentemente il professore di Berlino è persuaso che la teoria della evoluzione ci abbia dispensato dalla necessità di una preordinazione intelligente e crede alla sufficienza di cause immanenti cieche ed ipotetiche di evoluzione. A lui si posson ripetere gran parte delle obbiezioni che già oltre un secolo fa opponeva, alla ipotesi dei conati come causa delle strutture, il Paley: che cioè tali fattori interni sono impotenti a spiegare la coordinazione a caratteri aventi una determinazione nell'ambiente esteriore. Ma Paley ignorava i fati ammirabili della eterostilia. Questi bastano da loro a presentare il problema della evoluzione con tutte le sue difficoltà, in casi ove la teoria dei *nisus* è assolutamente impotente a dare la minima spiegazione.

Si pretenderà forse che, nei fiori di un tipo, il pistillo abbia spontaneamente inibito il suo *ninus* di sviluppo, proprio alla lunghezza media nè più, nè meno, senza determinazione da parte della selezione e che gli stami abbiano *e converso* assunto le forme di sviluppi estremi caratteristiche, per un istinto cieco? E che cotal azione, supposta psichica, abbia plasmato di conseguenza anche i granuli pollinici differentemente e per di più regolato il grado di fecondità a seconda delle varie maniere di incroci?...

Oppure negli imenotteri sociali, perchè mai il diverso cibo, anzichè una differenza primordiale ed ingenita di *nisus* determina le diverse forme? Se fosse vero che il fattore primario è lo sforzo, ci dovremmo aspettar di vedere, a questo, applicata mercè una diversa educazione, l'attività regolatrice delle forme, da parte delle operaie. Ma vediamo al contrario che esse si preoccupano della nutrizione, somministrando cibi diversi, ben sapendo che modificazioni di organi da questi prodotte inmpliche-

ranno attività diversamente dirette come inevitabil conseguenza e non già che diverse educazioni di volontà imprimano all'organismo le differenze caratteristiche del polimorfismo, con quella efficacia che pure essa volontà dovrebbe avere, se, come pretende Paulsen, e con lui una grande schiera di filosofi, la volontà fosse il fattore che normalmente plasma la forma nello sviluppo individuale.

È strano vedere come Paulsen, che non a torto protesta contro l'abuso del finalismo siccome *ignava ratio,* invocata a supplire ad ogni nostra ignoranza del meccanismo, tenda qui a sostituire qualcosa che, secondo me, facilmente potrebbe divenire una *ignava ratio,* prestandosi questo fattore della volontà come spiegazione *omnibus,* dovunque scorgiamo adattamenti e teleologia, sopprimendo con troppa disinvoltura tutta la catena di azioni intermedie, per cui uno sforzo esprimente un bisogno almen soggettivo può addurre da ultimo precisamente quelle modificazioni che sono richieste oggettivamente, cioè dai bisogni reali o vere condizioni di sviluppo e progresso delle specie.

§ 4.

Finalismo e causalità.

Pag. 188. « La *condanna definitiva del teismo antropomorfico...* non include il rifiuto di una spiegazione teleologica del mondo. Una concezione teleologica del mondo organico si impone senza con ciò nuocere al rapporto di causazione (intendi quello efficiente). Cominciamo col domandarci: Perchè mai siam noi soliti considerare teleologicamente una serie di processi, cioè come cause destinate a produrre un dato effetto? Evidentemente perchè tali processi ci sembran diretti a uno scopo, come dice il nome stesso τέλος; ossia con altre parole: Il risultato del processo ci par qualcosa di conforme per quell'essere che lo produce ».

Troppo poco, almeno astrattamente. Qui già si scopre una certa tendenza immanentistica o panteistica,, inquantochè la teleologia si fa consister senz'altro nella tendenza conforme alla

propria natura (essenza) il che è tautologico. Non bastava allora la causalità efficiente?

Pag. 188. « Il lavoro umano è il tipo più perfetto di attività teleologica. Ciò che è essenziale in questo fatto è 1) in principio una volontà che si prefigge un dato scopo; 2) nel mezzo un'attività che conduce a questo, infine 3) una volontà che gioisce dello scopo ottenuto ».

L'ultima fase non è essenziale: può mancare. Se un individuo prenda un veleno per suicidarsi, non solo ei non gioirà, ma sa anticipatamente che non gioirà. Neppure si dica, che, malgrado i dolori fisici che verranno, ei sa che si consolerà nel pensiero che tutto finisce; poichè allora si cade in una tautologia: qualunque fine essere rappresentato come una felicità in quanto è fine. Ma non si considera il caso che un fine sia cercato come minor male o creduto tale, ossia solo per ragioni negative. Del resto l'acquiescenza della volontà nell'atto compiuto non è essenziale all'atto teleologico ed alla sua perfezione, anche perchè l'ultima fase potrebbe esser l'anestesia, come ad es. di chi prenda il cloroformio per dormire; oppure l'atto teleologico non muta carattere se fallisce per calcolo sbagliato e conduce a risultato opposto.

Noi distingueremo piuttosto: 1° Un primo momento: la rappresentazione di più scopi come possibili, ossia la previsione di determinate conseguenze di certe nostre azioni, fosser pure di meri atti eliciti (ad es. di preghiera a Dio o di benevolenza diretti mentalmente ad una persona cara); 2° L'atto elicito o l'attività volitiva propriamente detta; 3° L'attività esecutrice per cui gli atti eliciti si traducono in atti comandati.

I due primi atti soltanto sono, secondo me, essenziali. D'altronde sappiamo che ogni atto elicito ha qualche rudimento di atto comandato inseparabile e che, pensando, sempre o spesso inviamo senza saperlo qualche fremito ordinato negli organi della parola. La distinzione tra atti eliciti ed atti comandati non sembra dunque essere assoluta, o meglio si tratta di un'astrazione, di due concetti limite, anche se in concreto non assolutamente separabili. Niuno ad ogni modo negherà che elicere atti di amore, o pregare non sia un'azione teleologica, anche per chi neghi la realtà di un Dio che esaudisce.

Nello schema testè accennato noi abbiam tolta una fase, l'ultima del processo teleologico, affermata come essenziale da Paulsen e vi abbiamo aggiunta invece come prima una fase, secondo noi, essenziale, la rappresentazione dello scopo. Ben inteso con ciò noi ci riferiamo al processo volitivo normale dell'uomo e non intendiamo affatto limitare a questa forma ogni possibile teleologia, almeno fino a persuasione contraria.

Abbiamo appena rilevato questa discrepanza dalla concezione di Paulsen, o meglio dalla sua analisi dell'atto volontario, quando ci accorgiamo ch'egli ha coscienza di porre una restrizione forse contraria all'accettazione comune, soggiungendo: « Nel lavoro umano, alla volontà si aggiunge l'intelletto a servizio della volontà stessa... L'intelletto però non è essenziale all'attività teleologica; essenziale è soltanto la volontà ».

Ora mi chiedo subito: perchè mai quest'arbitrio nella definizione di ciò che è essenziale? Intravvedo subito la ragione nella tendenza panteistica o ilozoica dell'A. E la stessa ragione mi spiega perchè egli introduca invece, dopo aver quasi decapitato l'atto volontario, un membro sopranumerario, una coda che non è per nulla essenziale: il gioire poi della volontà nell'atto compiuto.

Infatti, tendendo egli certo a foggiare l'atto teleologico sopra lo stampo degli atti incoscienti, è chiaro che non solo deve sopprimere la rappresentazione almen cosciente del fine (non so se rappresentazioni incoscienti possan darsi, certo direi rappresentazioni oscure esser possibili) ma anche aggiungere un'ultima fase, inquantochè la esplicazione di una tendenza cieca è mestieri inevitabilmente che abbia la sua risoluzione nel compimento di un atto; tanto più che (sia detto per incidenza) solo dal compimento di quest'atto esso processo teleologico vien conosciuto (essendo per ipotesi, trattandosi di azione incosciente, esclusa l'altra sorgente di osservazione, la introspezione, che è invece possibile per gli atti volontarii propriamente detti. Ma allora perchè far dell'atto volitivo *umano* l'attività teleologica tipica? Del resto in ciò non è a meravigliare se in fondo la teleologia incosciente è anche rappresentata da noi come più simile allo schema della causalità efficiente, nella quale la produ-

zione di un risultato (che è l'ultima fase) è essenziale pel nostro riconoscimento del processo.

Pag. 188. « Tutti i processi istintivi del sistema psico-fisico, il respirare, il poppare, il masticare, l'inghiottire, sono attività teleologiche. Esse son delle attività guidate per mezzo della volontà e di un una necessità sentita e da esse una volontà vien soddisfatta pur mancando qualunque concetto dello scopo e dei mezzi ».

Ma dire, qui, per mezzo della volontà, è troppo. Dicesi tutt'al più di una volontà, ossia come possibile participazione di una volontà inferiore ed istintiva. Resta ad ogni modo vero che qui manca ogni rappresentazione dello scopo e dei mezzi.

Pag. 189. « La connessione teleologica non esclude quella causale, anzi la presuppone. Lo stesso processo che è teleologicamente spiegabile è causalmente costruibile. Le cause (efficienti) del processo sono: 1° una volontà determinata; 2° uno stimolo operante come motivo ».

Un caro amico estinto, Giovanni Vailati, mi faceva un giorno osservare come l'elemento più caratteristico del processo volitivo, specie come fondamento della responsabilità, sia stato troppo spesso dagli autori trascurato: ossia lo *aver previsto certe conseguenze*. (Certo pare a me la responsabilità morale sia circoscritta alle sfere delle conseguenze previste e volute o almeno tollerate nelle intenzioni).

Ora nella tendenza panteistica si ha la spiegazione di questa tendenza a sorvolare sopra tale prima fase, siccome non essenziale al processo teleologico. Ma per non aver voluto concepir la teleologia sopra lo schema dell'azione volontaria (per tema di antropomorfismo) taluni sembran cadere nell' errore di concepirla sopra lo schema di una mera causalità efficiente... Dalla padella nella brace! Tale omissione di quel momento della previsione delle conseguenze è essa volontaria e deliberata, oppure istintiva ed espressione della tendenza panteistica? Ecco lo stesso oggetto della controversia che viene esteso alla forma di essa!

Pag. 189. Non sempre « i processi teleologici della nostra attività psichica son preceduti da una concezione così chiara e distinta dello scopo, che, dopo, altro non resti che la sua pratica attuazione » (traduco un po' liberamente il traduttore). Vero,

ma solo in quanto sia preveduta o voluta, una conseguenza, un'azione è detta propriamente *volontaria, libera, imputabile.*

« Un oratore tiene un discorso... È il filo delle associazioni delle idee che gli presenta argomenti, parole, citazioni opportune... tra i mille ei sceglie ad ogni istante quello gli par più efficace... Così il discorso è determinato ad un tempo e causalmente e teleologicamente. Nei sogni e nella pazzia si danno associazioni di idee vaghe e senza scopo. Ma in una vita psichica sana la determinazione del corso di concetti avviene evidentemente sotto l'influsso della volontà... In ogni prodotto dell'attività psichica vi è sempre la stessa connessione causale e teleologica dei diversi elementi.

« In un discorso, in una dimostrazione, in una poesia ciascuna parte è subordinata al tutto per la realizzazione dell'idea; è in un certo senso un ἐξ ὑποθέσεος ανάγκαῖον (un necessario per ipotesi) ».

Qui si rivela già chiaramente una tendenza idealistico-hegeliana. La necessità della realizzazione dell'idea fa capolino, e questa, è realizzazione automatica. La correlazione ideale implicata da un cominciamento e posta da questo è identificata col processo *teleologico reale* ed *effettivo.* È infatti il primo termine del processo che *correlativamente* implica gli altri. Ma noi riconosciamo in questo l'effetto di una *idealizzazione del processo.* Ora oggettivamente il processo di natura può esser diverso da questa lettura ideale di esso, e differirne forse tanto come un delitto differisce dalla legge morale.

Pagg. 189-190. « La determinazione causale e la necessità interna estetica e logica vanno di pari passo. Scorrendo la sequela dei concetti dal principio alla fine appare che ciascun elemento antecedente provoca il seguente; e così pure passando dalla fine al principio si vede come la conclusione è quella che domina tutto l'antecedente fin dal principio. Così in una dimostrazione l'assunto è quello che domina tutto il procedimento dell'argomentazione, e la finale del dramma è quella che influisce su tutta l'esposizione. Così l'ultimo è come il primo, dal quale il movimento ebbe principio ».

Qui, ancora più evidente, è la idealizzazione. L'A. descrive un processo teleologico nella sua perfezione logica ideale. Ma ciò

non vuol dire che tali debbano in concreto essere i singoli processi effettivi nella realtà.

Così nella pagina precedente egli rappresenta l'oratore come sceglicnte sempre in ogni istante il più efficace tra i collegamneti associativi possibili. Ma, sebbene ciò possa anche essere, si rivela qui la tendenza caratteristica negli hegeliani a rappresentarsi lo svolgimento di un processo teleologico sotto una forma necessaria, confondendo così l'ideale col reale, che è stato detto essere il vizio fondamentale di ogni panteismo.

Pag. 190. « Ciò che si è detto dei singoli prodotti della vita intellettiva vale per tutta la vita psichica presa nel suo complesso.

« Una vita umana sana e normale forma un tutto terminato in sè stesso, un'unità piena di significato... Essa è come una composizione musicale armonica... Ciascun biografo vede il suo eroe come un tutto collegato insieme da una interna e intelligibile necessità e da questo punto di vista egli coordina tutte le memorie della sua vita. Non è già per urti e spinte interiori che succede il movimento psichico ma quasi per una forza d'attrazione verso il fine.

Il fine poi è la realizzazione dell'idea, la quale attrae la volontà. Lo stesso vale per la vita di un popolo. Neanche questo procede per spinta o per urto, ma guidato dall'idea del suo perfetto sviluppo. Non voglio con ciò dire che esso abbia dinanzi a sè un'immagine semplice e chiara del suo avvenire, sibbene che in tutte le diverse correnti dei varii partiti esiste un'idea comune come motivo, in tutte è presente la immagine futura, l'ideale del popolo, e tutti i diversi gruppi e partiti mirano a quest'ideale confuso ed incerto che illumina l'avvenire ».

Pag. 191. « Adunque causalità e finalità nella vita psichica e storica van di pari passo; e la caratteristica di ogni movimento psichico è il coincidere di una pluralità di elementi in un sistema ove ogni membro è governato da una necessità interna logica, estetica ed etica ».

Il punto contro cui tali conclusioni sembrano venir ad urtare si è la libertà intesa nel senso di una libertà di indifferenza, ed inoltre la indipendenza di variazione dei singoli ordini di natura, tendendosi a negare (se bene ho capito) la contingenza del-

l'armonia dei varii ordini l'uno rispetto all'altro in un tutto organico (1): in altre parole si tende a presentare siccome inevitabile e forse necessario *a priori* quel conformarsi all'ordine ideale che, non solo dobbiam concepire come un fine posto da Dio ed attuato mediante leggi di natura singole, per sè tutt'altro che teleologiche, ma che dobbiamo anche riconoscere come molto imperfettamente attuato ed attuabile in natura. L'idea trovasi rappresentata in natura solo mimeticamente e per via di simbolo. Nè sarebbe possibile altrimenti dato il suo carattere trascendente e la inadeguatezza del mondo corporeo presente a realizzare il divino esemplare.

Pag. 191. « Qui è rinchiusa la vera confutazione della teoria deterministica. Se la natura della causalità consistesse in una necessità esteriore, tale da escludere la necessità interiore, allora avrebbero ragione coloro i quali negano la sua applicabilità per la costruzione del mondo spirituale. Se però il concetto della causalità viene giustamente concepito e, come ci ammaestrano Hume e Leibniz, intendiamo per esso l'ineluttabilità delle leggi di natura cioè l'armonia continua nelle mutazioni degli elementi, allora è evidente che tale legge non manca nel mondo spirituale come non manca in quello materiale. Tanto in un campo come nell'altro non esistono elementi esenti da leggi. Ogni fatto sta in una determinata relazione cogli altri che lo precedono, accompagnano e seguono. Non è però vero che causalità significhi mancanza di libertà, poichè libertà non vuol dire mancanza di leggi.

L'etica non avrebbe nessun interesse in una libertà che equivalga a mancanza di leggi e di rapporti tra i suoi elementi. Che anzi l'avverarsi di elementi assolutamente indipendenti, ed il compiersi di atti volontari assolutamente isolati equivarrebbe al dissolvimento della volontà e di ogni vita psichica ».

Qui evidentemente l'A. si dichiara contrario alla libertà di indifferenza e sembra concepire per « libertà » la mera auto-

(1) Hegel ha rubato alla natura l'ordine ideale in essa adombrato e ne ha fatto un Dio, e di poi ha finto di ritrovar nella natura la realizzazione di ciò che egli stesso ne aveva ricavato. Ma quando si trattava di previsioni scientifiche, qual granchio! Basti ricordare che i pianeti maggiori non avrebbero dovuto, per lui, esser più di sette.

nomia delle leggi dello spirito come la intesero Leibniz ed altri. In senso analogo sarebbe libera la psiche di fronte alle leggi fisiche! Tutto ciò non è che una dissimulata e tacita ammissione del determinismo delle volizioni.

Qui noterò solo come l'etica non sia neppure interessata a che si compiano delitti. Eppure grazie alla libertà dell'arbitrio, o, come vorrebbero i positivisti, per il fatto di una cattiva organizzazione, delitti si compiono. Troppo spesso parlando della libertà, dovendosi considerare i motivi siccome aventi un certo potere in ragione di una certa loro razionalità, si tende a discutere il problema della libertà supponendo tacitamente una proclività pel *bene oggettivo*, mentre la proclività teleologica insita nella volontà è solo pel *bene soggettivo* ossia per una qualsiasi apprensione di bene, anche la più illusoria, o per un male creduto minore anche se massimo sia.

Pag. 191. « Se ciò che segue non dipende in certo modo da ciò che precede allora è inutile ogni esercizio, ogni esperienza, ogni educazione ».

Ma se ciò che segue dipende solo da ciò che precede come mai potresti aver due compossibili, e senza questi, se tutto sia predeterminato, come potresti avere una vera libertà?

Pag. 191. « Venendo ora *al mondo fisico, quali sono i rapporti tra causalità e finalità?* Procedono ancora qui di pari passo, oppure deve esulare dal mondo fisico ogni finalità? Questa è, a dir vero, la opinione predominante fra i naturalisti, i quali ammettendo una *necessità esterna* o meccanismo esterno alle cose, escludono ogni *necessità interna*. Essi non vogliono sapere di un pensiero teleologico. La teleolofobia è la loro caratteristica (così detta da Baer).

« Nè questa è senza fondamento... siccome moto di reazione contro la vecchia teologia la quale ripudiava una spiegazione causale delle cose col sostituirle un'intelligenza operante con uno scopo ».

Pag. 192. « Ma noi richiamiamo ciò che fu detto nel paragrafo precedente: influsso reciproco non vuol dir altro se non mutazione corrispondente: qui non è il caso di parlar di ingerenza o di costringimento. Influsso universale reciproco in

tutte le parti dell'universo vuol dire che tutto il mondo forma un unico sistema con un unico movimento corrispondente e che ciascun moto di ciascuna parte si connette ed armonizza coi movimenti di tutte le altre parti. Noi non insisteremo mai abbastanza su questo: che la necessità è nel pensiero logico, ma non nella natura. La regolarità delle leggi di natura non è altro che *l'armonia spontanea di tutte le parti tra loro.* E l'armonia è vicendevole: *il precedente determina il susseguente; ma noi possiam anche dire del pari che il susseguente determina l'antecedente.* Il riscaldamento della stanza è un effetto della stufa accesa: ma noi possiamo anche dire giustamente che il raffreddarsi dell'ambiente è la causa del raffreddamento della stufa. L'urto che spinge un corpo contro un altro è la causa determinante del movimento di questo: ma vale anche il dire che il movimento del corpo urtato è la causa determinante dell'arrestarsi del movimento nel primo. Finchè non si tratta di procreazione ma solo di intercettazione di movimento, noi ci spieghiamo la cosa in questa maniera e diciamo che senza la causa non vi sarebbe effetto, ma anche che senza effetto non vi sarebbe causa ».

Pare a me *che ciò non sia.* Mi pare ovvio che non si possa dire correttamente, senza abusar del linguaggio, che il movimento del corpo urtato dia la causa dell'arrestarsi del primo. Se così fosse la causa potrebbe essere *dopo l'effetto* anche nell'ordine meccanico. Questo è un tentativo di plasmare la causalità meccanica sopra lo schema di quella teleologica, come vedemmo prima il tentativo di ridurre la causalità teleologica allo schema di quella meccanica. Tutto ciò è un portato della tendenza panteistica e di una esigenza o « necessità » (appunto nel senso da lor voluto) di sistema.

Schopenhauer a ragione dice che non appena si comincia a parlare di azioni reciproche si ha un indizio di confusione di pensiero. Ora queste pretese constatazioni degli hegeliani altro non sono che esempi di tal confusione di pensiero. Sappiamo pure che la causalità teleologica o meglio finalistica si potrebbe, in quanto implichi un preordinamento trascendente, considerare come una causalità *determinata fuori del tempo.* E infatti Kant

la chiama causalità ideale (legame delle cause ideali). Ma gli hegeliani tendono a trasportare questa idealità anche nella causalità fisica.

Pag. 192. « Ora si pone il problema: La connessione causale nel mondo fisico procede di pari passo con una connessione finalistica? Fra le singole parti del mondo fisico esiste anche un rapporto teleologico?

« V'è un campo dove, chiunque ascolti senza pregiudizio l'impressione della realtà, risponde affermativamente, e questo campo è quello dei processi vitali. I quali sono in ogni punto determinati come parti del sistema, e fra loro e col mondo circostante connessi mediante la legge naturale dell'influsso reciproco; ma essi manifestano insieme una tendenza finalistica; poichè ciascuno di questi processi si connette regolarmente con una sequela di altri il cui risultato finale è la *conservazione del sistema, la conservazione della vita* ».

Pag. 193. « Il pensiero spregiudicato vede nella vita lo scopo e considera la organizzazione e le funzioni (e perciò anche gli organi come mezzo allo scopo. Ora questo modo di vedere è giusto? oppure, come pensano i naturalisti teleolofobi, esprime un modo di vedere antropomorfico? L'animale vede perchè ha gli occhi; ma non è fornito di occhi acciocchè ei vegga... Pei naturalisti teleolofobi ogni considerazione teleologica è inversione e perversione della considerazione causale, che sarebbe l'unica vera. Da Lucrezio in poi questo è il pensiero dei meccanico-materialisti. Essi dovrebbero proseguire su questa via e dire: Non è vero che il toro urti l'avversario per soverchiarlo, ma invece perchè il toro lo urta l'altro cade a terra... Non è vero che il ragno tessa la tela allo scopo di prender le mosche ma è invece perchè esiste la tela che la mosca vi incappa. Di scopo non si dovrebbe parlar affatto; ma solo di connessione causale. Ma altrettanto dovrebbe dirsi dell'uomo che fa le reti. Sono i fili che si intrecciano in forma di rete nelle sue mani perchè queste si muovono in una data maniera ed i pesci vi vengon presi perchè la rete è stata gettata nell'acqua. Ma il naturalista teleolofobo potrà obbiettare:*No. Nell'uomo esiste intelligenza e volontà. Quindi nella sua attività la connessione causale coincide con*

quella finalistica (1). Bene. Ma una volta ammesso questo, perchè non ammetterlo per la scimmia, pel cane, per l'ape? »

Certo ciò non vale solo per la intelligenza ma anche per l'istinto che son cause teleologiche specifiche. Ma il processo è fallibile; e quanto alla teleologia istintiva, essa manca di universalità *a priori*.

Pag. 194. « Perchè il naturalista meccanicista, il quale non vuol far dell'uomo una eccezione, vorrà essere fedifrago in questo caso? »

Ma per le qualità psichiche anche degli animali, come fatto empirico, la teleologia è ammessa pure dai meccanicisti. E come potrebber negarla? Ma anche per l'uomo essi osan dire che è illusoria e vi addurranno la ipotesi della psiche epifenomeno o qualsiasi altra che collochi nella serie fisica la continuità causale. In questa teleologia psichica l'essenziale pei meccanicisti è la connessione deterministica e non quella teleologica che sarebbe un modo nostro di leggere le cose. D'altronde sarebbero i *fattori di evoluzione che avrebbero impressa tale piega teleologica all'attività de' viventi*. Quindi essa teleologia non sarebbe da prendersi come una causa ma piuttosto come un effetto ed una risultante. Così i meccanicisti.

Pag. 195. « Ma dopo esser giunti qui — ai vegetali compresi — sarà difficile arrestarsi. Tutti i viventi non sono già delle cose cadute dal cielo: son sorti sotto l'influsso delle condizioni cosmico-telluriche del pianeta... Per far sorgere tutto ciò era necessaria la cospirazione di tutte le cose. Ma il naturalista meccanicista obbietterà che al mondo esterno e materiale manca una vita interiore ed una volontà... Qui sta appunto il punto fondamentale di ogni opposizione alla concezione teleologica della natura, la concezione materialistica non vede nella natura che un ammasso inerte di atomi mossi meccanicamente secondo certe leggi ».

Pag. 196. « La vecchia teleologia conveniva in questo pienamente colla teoria meccanica considerando essa pure la natura come una massa inerte e priva di vita, ma poi soggiunge che la natura *non può aver dato a se stessa un ordinamento*

(1) La volontà è causa efficiente e teleologica insieme.

così meraviglioso... e che perciò devesi ammetter fuori della natura una mente che ha organizzato la materia secondo un fine... Ma il naturalista meccanicista qualifica questo un *asylum ignorantiae* ed ha ragione... ma ha torto di andar oltre e di negar la ragionevolezza in generale alla dottrina teleologica... ».

§ 5.

Si confuta il parallelismo psico-fisico di Paulsen.

Prosegue Paulsen: (pag. 196). « L'unica via per uscire da questo labirinto mi pare sia quella di finirla col pregiudizio che la natura si componga di materia inanimata e mettersi sulla piattaforma della teoria superiormente esposta *del parallelismo* ».

No! Questo non ispiega un ette di più! Infatti non è il credere la materia inanimata che ci fa ammettere la impossibilità che essa ci dia per virtù propria l'ordine siderale; bensì è il considerare che le sue azioni e reazioni (anche se fossero da interpretarsi come psichiche) non sarebbero da tanto, presentando una uniformità e monotonia ed un carattere cieco che son la negazione di un preordinamento teleologico, sopratutto quale sarebbe richiesto da una finalità esterna rispetto al cosmo fisico, e ci obbligano a invocare una causa più alta per la coordinazione cosmica.

Pag. 196. « Tutte le cose son di natura psico-fisica. *Il mondo psichico e volontario è coestensivo al mondo fisico*. Onde se è vero che nel mondo fisico domina la causalità fisica è anche vero che nel mondo psichico corrispondente domina sopratutto la finalità ».

Ma questo è un abusare delle analogie. Infatti quando mai un processo psichico è stato riconosciuto, per sè tendere *a priori* a finalità estranee ed esteriori ed avere una portata che di tanto superi il processo fisico supposto concomitante? Se ciò avviene, si spiega mercè i fattori di evoluzione, oppure, per questi e per la preordinazione, ma non già per una onniscienza inerente al processo teleologico. Non aveva Paulsen stesso notato come

caratteristica del processo psichico che in esso la causalità efficiente coincide con quella teleologica? Orbene, perchè mai allora pel mondo fisico, dove la psichicità sarebbe men sviluppata e le reazioni più semplici, si dovrebbe invece ammettere una portata teleologica tanto maggiore, come il preparare le condizioni di sviluppo a esseri che ancora non esistono e non ponno quindi neppur agire ed evocare cangiamenti nel cosmo? Senza di che il cosmo siderale non potrebbe esser atto a portar forme di vita.

Pag. 196. « Il materialismo ha ragione quando dice che tutti i processi di natura, anche quelli vitali, son da spiegarsi solamente con cause fisiche, escludendo la intromissione di una causa inteligente. Ma anche Spinoza e Schopenhauer han ragione quando dicono che tutti i processi fisici son manifestazione esterna di processi interiori; e che fra essi non solo si verifica una connessione causale esterna, ma anche una interna, che noi possiam chiamare connessione teleologica. I processi fisici in quanto vengon considerati come manifestazione di una vita volitiva interna, in tanto ad essi compete una tendenza finalistica. Per es. Il naturalista ci spiega il suono dell'organo... Indi il fisiologo ci dà la spiegazione che riguarda l'organista: meccanismo cerebrale ecc.

« Questa è la parte fisica. Ma la cosa ha anche un'altra parte: sensazioni uditive... emozione estetica: questa parte presenta una connessione interna e teleologica.

« Essa anzi è la parte essenziale della cosa, mentre che i processi fisici del sistema nervoso non ne sono che la esterna manifestazione. Noi *per brevità* anche *a questi processi fisici* che manifestan la vita psichica interna ci *permettiamo attribuire una tendenza finalistica...*

« In generale a tutta la vita organica attribuiamo una tendenza finalistica. *L'apparente finalismo della vita corporea è la immagine di un reale finalismo della vita interiore* ».

Veramente ciò sembra potersi dire solo per la finalità trascendente umana. Fuori di questa la natura è tutta una coordinazione di mezzi. Perchè mai non avrebbe ragione di mezzo la ammirabile meccanica dei processi di natura?

Pag. 197. « Tal parallelismo è generale. Ogni processo fisico è, come dice Schopenhauer, manifestazione di una volontà... tale però che non è come la nostra illuminata da un intelletto.

« Da ciò segue che tutti i processi di natura, in quanto son manifestazioni di una volontà debbono aver le qualità proprie della stessa che è la tendenza finalistica ».

Ma qui viene il *busillis*, ed il passaggio illegittimo ed arbitrario nel quale i panteisti si danno il fondamento di ogni coordinazione.

Pag. 198. « Le unità volitive inferiori poi, ricapitolandosi in quelle superiori (*sic!*) e da ultimo di una volontà altissima e finale, segue che la natura non sarebbe altro che la manifestazione di un'unica volontà la quale sarebbe rivolta ad un unico scopo. Onde la tendenza finalistica della natura nella vita organica non sarebbe altro che un aspetto della universale tendenza finalistica del cosmo. Se noi chiamiamo questa universale volontà, volontà divina ed il suo svolgimento finalistico vita divina, ne possiam conchiudere che la vita divina è la sorgente di tutti i fini... La legge di natura colla sua connessione causale è per la nostra conoscenza sensitiva la immagine della connessione interna e teleologica di ogni istante nell'attuazione della divina essenza. La nostra cognizione tende dapprima all'aspetto esterno della realtà.

« Questa del "*perchè, a quale scopo*" è una categoria della nostra vita interiore che noi trasferiamo anche nella natura. Tra le fasi di metamorfosi di una farfalla, noi diciamo che la vita di farfalla è il grado più eminente di sviluppo e che le altre forme di esistenza sono inferiori, e quasi necessarie premesse. Così pure se potessimo considerare d'un sol colpo d'occhio tutta la evoluzione di un pianeta... noi distingueremmo in esso un punto culminante che abbia ragion di scopo per tutto il ciclo di evoluzione. Ma noi non potremmo addurre alcun argomento in appoggio al nostro apprezzamento ».

No. Trattandosi di una finalità esterna, ossia di una idoneità a fini esteriori, ogni arbitrarietà di determinazione è *ipso facto* confutata.

Pag. 199. « I gradi di sviluppo dell'insetto sono egualmente certi...: la farfalla esige e suppone lo sviluppo dell'uovo come l'uovo esige e suppone la farfalla... Chi reputasse più bello e importante l'uovo od il bruco che non la farfalla come lo si potrebbe contraddire? Così neppure chi reputasse lo scopo della vita d'un animale esser quello di produr concime ».

No, perchè basterebbe molto meno a produr tale scopo! Ma tutto ciò è colpa vostra, o panteisti, che vi arrestate alla teleologia formale ed alla idealizzazione dei rapporti. Noi potremmo aggiungere: un satellite val forse meno del pianeta principale? Ma intanto la mimesi è a favore della subordinazione del primo al secondo e nei rapporti colla luna la osservazione appoggia il privilegio della terra e la subordinazione di quella a questa. Riguardo al sole invece la mimesi puramente formale pare, a tutta prima, in disacordo ma, se aggiungiamo i caratteri di dar luce e calore, si ristabilisce la finalità terrestre.

Pag. 199. Paulsen però intravvede che, « *mancando di volontà e di sentimento ed essendo dotati esclusivamente di intelligenza,* è assolutamente impossibile assurgere ad un pensiero teleologico ».

Altra esagerazione: resta la perfezione meccanica di un prodotto e l'attuazione degli equilibri formali nella natura, la quale rivela intelletto meccanico.

Pag. 200. « In tale ipotesi ogni cosa sarebbe egualmente importante, o vana, o meglio: ogni cosa non sarebbe nè importante, nè vana, ma solamente certa, ed ogni giudizio esprimente rapporti di valori sarebbe assolutamente incomprensibile. In un certo senso una tale intelligenza astratta e libera da ogni sentimento è propria del naturalista... Invece ciò che ad ogni uomo è essenziale è la percezione della differenza dei valori, è la facoltà di saper distinguere il bene dal male, il bello dal brutto ecc., perchè non è la intelligenza astratta quella che dà forma e consistenza della personalità umana ».

Si; ma anche la distinzione del vero dal falso, e quindi anche un po' di posto all'intellettualismo!

Noi abbiamo già accennato altrove che se si guardasse solo all'ordine di successione potremmo credere arbitrario definire

quale forma sia più elevata in una successione di stadii diversi. Ciò era sopratutto palese nelle generazioni alternanti, ad es., delle idromeduse coi polipi sedentarii, non tanto per la elevatezza della forma (essendo questa ben maggiore nelle meduse) ma per la coordinazione finalistica, potendosi tanto dire che la forma libera delle meduse giova a nuovi polipai, come dire che i polipai sono ordinati a produr nuove meduse, a quel modo che una pianta appare destinata a produrre i fiori. Ma in realtà entrambe le forme servono a perpetuare la specie, la quale è destinata ad ulteriore finalità e con ciò si esce dal circolo vizioso e dalla erronea concezione di una mera relazione *reciproca* di mezzo a fine, la quale si risolverebbe in un giro vizioso.

La finalità esterna ci permette molte volte di indicare fini non arbitrarii e talune almeno delle reali ragioni d'essere di una forma. Ma ciò dev'essere anche possibile per la finalità interna della specie, ma trascendente però l'individuo.

Nel discutere, ad es., la eterostilia vedemmo che v'era pericolo di cadere in un giro vizioso col dire, come tanti, forse, implicitamente ammettono: a che serve il differenziamento eterostilo? A impedire la autofecondazione e le unioni omomorfe. Perchè mai è necessario che vengano impedite le unioni omomorfe? A prevenire che vada perduto il differenziamento eterostilo, ad esempio, col produrre forme intermedie.

Tornando al ragionamento dell'A. ciò che v'ha di vero è reso insoddisfacente a causa della forma logica viziosa in cui si espone, non avendo colto il filo della reale ragion finalistica delle cose. Se invece ci riferiamo ad una finalità avente esigenze determinate esteriormente come a punto fisso, ossia alla fecondazione entomofila e ad una conformazione di organi più atta ad assicurare la fecondazione del massimo numero di piante in un dato tempo, noi avremo acquistata una base sopra la quale potremo lavorare e scoprire, aggiungendole successivamente, innumerevoli altre ragioni e relazioni di finalità atte a rapirci di ammirazione, perchè rivelanti la profondità del divino pensiero in natura e se queste ulteriormente rannodiamo alla causa *pur generale* di mantenere il vincolo tra le stirpi e la solidarietà evolutiva e conservatrice di esse nella unità delle specie, (una

delle finalità generali della sessualità), avremo posto un fondamento razionale alla comprensione delle forme, senza giro vizioso.

Ma sarebbe un esempio « brillante » di antropomorfismo: che, come certi imbecilli amano più i segni di ossequio che l'effettivo servigio, così in natura la mimesi, il « cenno simbolico » fosse più curato che l'effettiva relazione teleologica, e che le finalità reali e più importanti nel mondo corporeo, come tale, fossero sacrificate intempestivamente a finalità rappresentative!

XVII.

WILLIAM JAMES

(1842-1910)

Sommario: § 1. Critica del finalismo e sua definizione dal punto di vista della teleologia formale. — § 2. Il finalismo e il principio di ragion sufficiente. — § 3. Il finalismo e il principio di causalità.

§ 1.

Critica del finalismo e sua definizione dal punto di vista della teleologia formale.

Il noto filosofo americano, a pag. 110-111 della sua opera *Pragmatism*, così si esprime a proposito del finalismo:

« Il primo passo in questo argomento (della prova teleologica) consisteva nel provare che un disegno in natura realmente *esisteva*. La natura veniva frugata per cercarlo nei suoi risultati, manifestati mercè coadattamento di cose separate. I nostri occhi, ad es., sono originati nell'oscurità intra-uterina e la luce si origina nel sole: eppure guardate come l'una cosa si adatta all'altra! Evidentemente l'una è fatta per l'altra. La *visione* è il fine designato, luce ed occhi sono i mezzi separati per attuarla. È ben strano, per chi consideri la efficacia unanimemente riconosciuta dai nostri antenati a tale argomento, il vedere in quale discredito esso sia caduto dopo il trionfo della teoria darwiniana.

Darwin ha aperto la mente nostra al potere di eventi fortuiti nel produrre risultati adatti, se solo non manchi il tempo pel

loro addizionarsi insieme. Egli ha mostrato l'immenso spreco di natura nel produrre risultati che vengono distrutti a causa della loro inopportunità. Egli anche insistette sopra il numero di adattamenti che, se prestabiliti, accennerebbero piuttosto ad un preordinatore cattivo che ad uno buono. Qui tutto dipende dal punto di vista. Alla larva di insetto che sta sotto alla corteccia, la straordinaria attitudine della organizzazione del picchio ad estrarla di lì sotto, suggerirebbe certo l'idea di un ordinatore diabolico ».

Osserviamo, tra parentesi, che lo spreco di natura è solo apparente, o meglio solo relativo ad una teleologia immanente delle specie singole; ma nel *tutto* del consorzio quale maggiore economia che un banchetto ove i commensali si divorano a vicenda, e dove le forme soccombenti servono da pasto alle forme vittoriose? Lo spreco è alla superficie, e solo come immagine, la economia è nella realtà, ma non disgiunta dalla profusione, dato un fine di natura da attuare.

Quanto alla obbiezione che esistono disposizioni in natura che suggerirebbero alla specie vittima l'idea di un ordinatore cattivo, ciò non proverebbe altro che la trascendenza del fine e la insipienza della stessa specie vittima, la quale non conosce che la persecuzione promuove la evoluzione ed il progresso.

Più seria è la obiezione che trovo a pag. 113, la quale avevo già formulata e confutata nei miei appunti prima di leggere queste pagine del James:

« Ricordate che, qualunque cosa la natura abbia prodotto o possa star producendo, i mezzi debbono necessariamente essere stati adeguati, devono essere stati adattati a tal produzione. E pertanto l'argomento della idoneità a un disegno, sarebbe applicabile qualunque fossero i caratteri dei prodotti; ad es., la recente eruzione del Mont Pelée richiedeva tutta la storia precedente per produrre quella precisa combinazione di case rovinate, di corpi umani ed animali, bastimenti sommersi, ceneri vulcaniche, ecc., proprio in quella orrenda configurazione di posizioni. Bisognava che la nostra nazione esistesse e mandasse le sue navi colà. Se Dio mirava ad un tale risultato, i mezzi pei quali i secoli hanno fatto convergere le loro influenze a produrlo, han rivelato una intelligenza squisita.

« E lo stesso può dirsi di qualsivoglia stato di cose vuoi della natura, vuoi della storia, che attualmente troviamo realizzato. Poichè le parti delle cose devono sempre produrre qualche risultato definito sia esso armonico oppur no. Allorquando noi riguardiamo ciò che attualmente s'è attuato, sempre le condizioni devono apparire mirabilmente disposte per assicurarne la attuazione. E quindi, in qualsiasi mondo concepibile, di ogni carattere concepibile potremo sempre dire che l'intera macchina cosmica possa esser stata ordinata a produrlo.

« Adunque pragmaticamente la parola astratta " disegno " è una mera cartuccia da salve. Essa non apporta conseguenza alcuna, nulla eseguisce. Quale disegno s'è realizzato e chi n'è ordinatore? sono le sole questioni serie e lo studio dei fatti è la sola via per ottenere risposte siano pure approssimative ».

In queste osservazioni del James vi ha un lato vero e troppo evidente perchè io debba insistere. Però il filosofo americano sorvola troppo leggermente sopra un aspetto della questione che merita invece la più grande attenzione, intendo dire il fatto che ad attuare certi disegni ed a conservarli in movimento si richiede una coordinazione loro; vale a dire, l'armonia è in concreto implicata dal fatto stesso della loro esistenza e conservazione.

Ciò corrisponde al primo stadio della indagine finalistica, ed a quello che ho chiamato teleologia formale, nella quale si considerano (così dai finalisti come necessariamente anche dai loro contradditori) le condizioni dinamiche di stabilità di un sistema e la legislazione del suo equilibrio, legislazione che non può esser violata senza che il sistema si dissolva e cessi di esistere come unità distinta.

Che ciò sia il risultato di un processo di idealizzazione ed astrazione, nel quale si prescinde dal contenuto teleologico o più concreto dei sistemi che si considerano, non toglie che cotali rapporti siano determinati anche obbiettivamente nella reale natura.

Ora, quanto più ci eleviamo nella scala dei sistemi in ordine di complessità, tanto più vediamo la conservazione loro implicare armonia; talchè anche indipendentemente dal riconoscimento di più concreti, un tale cosmo di coordinazioni meccaniche oltremodo complesse rivelerebbe un intelletto ordinatore

meccanico, sebbene nulla ci direbbe ancora degli attributi nonchè della divinità.

L'unica finalità che noi vi scopriremmo (e qualche finalità deve pur trovarvisi se vi ravvisiamo l'indizio di una causazione intelligente) sarebbe quella della continuazione o conservazione del sistema quasi fosse un fine in sè, un bene a sè, come direbbero gli Scolastici; mentre l'armonia che è condizione della conservazione dei sistemi non è un bene in sè, un bene incondizionale che nel solo ordine dello spirito, e invece nella natura reale e nell'ordine meccanico non può essere un bene che relativamente a qualche fine concreto da attuare, ma non già per sè, a meno di soffermarsi alla pura mimesi. Infatti un intelletto che esercitasse ed attuasse una macchina di complessità meravigliosa senz'altro fine che di attuare una armonia meccanica potrebbe essere un Dio che geometrizza, che si esercita in esperienze, dunque neppure un Dio nel senso solenne e profondo della parola.

James, dunque, separa troppo il fatto della esistenza di sistemi cosmici dal fatto dell'armonia, non avvertendo abbastanza che la esistenza di sistemi complessi è impossibile senza armonia. Certo però quest'armonia mimetica non basterebbe a costituire di per sè un fine condegno per una mente infinita.

Le esperienze utili degli animali in generale occasionano sensazioni di piacere. Ecco un'altra armonia che in concreto è implicata dal fatto stesso della esistenza e conservazione delle specie (come abbiamo cercato di dimostrare, anche gli animali sono dotati di vere e proprie sensazioni). E se ammettiamo, come è inevitabile, che i fatti psichici siano irreducibili a fatti d'ordine inferiore, abbiamo un'armonia d'ordine più elevato che quella puramente meccanica, poichè qui entrano in iscena fatti concreti come la sensazione dell'animale e un principio interiore di vita. Ecco un'altra rivelazione dell'Ordinatore della natura ancora insufficiente da sola per darci tutti gli attributi di Dio, ma tale però da indicarcene alcuni.

Quanto ad un *caos*, per esso certo un'armonia non sarebbe implicata dal fatto della esistenza di esso, ma non potrebbero neppure trovarsi dei mezzi mirabilmente adatti a produrre il *caos* perchè noi non potremo concepirlo che come una pura nega-

zione di ordine e niun mezzo sarebbe da noi pensabile come niun fine. È dunque inesatto ciò che James dice che di qualunque cosmo si troverebbero, perfettamente adatti a produrlo, i mezzi che effettivamente lo avessero prodotto, poichè trattandosi di un *caos* non si potrebbe neppure porre il quesito: ma solo per un mondo ordinato.

Certo se noi immaginassimo di poter contemplare da un altro pianeta la evoluzione passata sopra la terra nello stadio in cui l'uomo ancora non era comparso, noi trovando tutta quanta la natura mirabilmente disposta a sviluppare le scimmie saremmo forse stati condotti a considerare queste come le finalità di natura più alte tra le conoscibili. Con ciò avremmo acquistato un concetto molto alto dell'intelligenza creatrice, ma chiudendo gli occhi agli accenni mimetici ad una vita più alta (i quali, a somiglianza di molte profezie divengono pienamente intelligibili alle menti umane solo dopo che si è attuata la cosa profetizzata) non avremmo però ancora quella rivelazione più alta di Dio, per le creature, che abbiamo dalla comparsa dell'uomo come soggetto biologico e sopratutto morale. Noi dunque possiamo considerare l'uomo come un fine che fosse da raggiungere per la dignità dei suoi caratteri, segni indubbi della sublime sua vocazione.

§ 2.

Il finalismo e il principio di ragion sufficiente.

Se vi è un punto della filosofia finalistica che la critica di James tende a colpire è quello di certe applicazioni intempestive del principio di ragion sufficiente.

Infatti, ha detto James, anche di un *caos* si dovrebbe poter dire che le cause che lo hanno prodotto tale (e non altrimenti) erano attissime a produrlo. Ma che importerebbe, soggiungerebbe James, se si fosse invece prodotto un *caos* differente? L'uno vale l'altro, finchè non si mostri qualche valore nel risultato prodotto. Ed in ciò James avrebbe ragione.

Ma se dall'ipotetico *caos* ci volgiamo al mondo che si offre alla nostra osservazione, scorgiamo che vi sono varie legislazioni

proprie dei vari ordini e varie esigenze proprie di ciascun ordine alle quali, se la evoluzione non soddisfi, deve abortire.

Così nell'ordine meccanico hai una legislazione immutabile alla quale se i fatti non si conformino, i sistemi ordinati nonchè conservarsi neppure si sviluppano.

Ora queste legislazioni sovrapposte e sempre più alte sono appunto il complesso delle condizioni a cui ciò che esiste dee conformarsi acciocchè si abbia invece di un caos un mondo ordinato e il nostro giudizio di questa conformità di ciò che è, alla legislazione di natura che ci è rivelata nell'ordine, viene pronunciato anche prima di aver riconosciuto un fine condegno di natura, perchè questa è già una teleologia formale in atto, e le rivelazioni della intelligenza divina procedono logicamente o sono meno occulte e richiedono meno per le nostre menti che quelle della divina Bontà.

Ne hai la prova in questo che i panteisti medesimi scorgono molto più intelligenza che bontà nelle cose. Gli indizi della intelligenza sono, per così dire, tangibili ed innegabili e tali da sfidare la contraddizione, e certo sarebbero stati riconoscibili nel mondo anche prima della comparsa dell'uomo; ma quelli della Bontà richiedono fatti d'ordine più elevati fuori di noi, e da parte nostra una migliore e più elevata disposizione di spirito per leggerli. Che dico? Piena rivelazione della Bontà non si potè avere che pel miracolo della Divina Incarnazione. La Bontà è dunque tal cosa che neanche la natura con tutte le sue pompe e magnificenze potea darcene piena rivelazione.

Certo in Dio la Intelligenza è Bontà ed Amore; ma mentre gli effetti della intelligenza sono scindibili e analizzabili anche in frammenti staccati dell'opera divina e ammettono, per così dire, una comprensione minima e superficiale anche da noi (e questo pure per gratuito dono, come altrove ho rilevato) quelli della Bontà non sopportano egualmente la fredda indagine analitica, ma vogliono esser letti con più elevate disposizioni: gli effetti della intelligenza ammettono una dissezione anatomica e cadaverica quelli della Bontà vogliono essere letti e interpretati nella vita e solo in questa.

Insegna anzi la Chiesa che Iddio non può essere amato se non per sua concessione e dono cioè per lo stesso amor suo che si

dona. Ora, solo amando Dio noi acquistiamo un'apprensione infinitesima della verace Bontà. La Bontà dunque non potea esser rivelata se non da qualche cosa di divino conferito alla creatura.

Una volta riconosciuta questa provvida Bontà anche fatti particolari e parziali ne divengono eloquente testimonianza, ma non prima: non ascendendo dall' ordine meccanico all' ordine dello spirito, sibbene discendendo da questo a quello.

Diremo pure per questo che si richiede di più a rivelare la Bontà divina, che Dio sia piuttosto amore che intelligenza perchè l'Amore ci appare più alto e più arduo a rivelare?

Absit che noi introduciamo simili distinzioni. Intelligenza e bontà sono per noi simboli o nomi troppo inadeguati all'augusta Realtà che adoriamo.

Ma nell'uomo, nel soggetto conoscente, la intelligenza è carattere più universale, comune ai buoni ed ai malvagi, e tra le varie maniere di intelligenza quella meccanica, che più facilmente ravvisiamo in natura, è pure la più comune, e quella che più facilmente si conserva anche nello sfacelo del carattere morale. Dipende dunque in parte dalla natura del conoscente anzichè dalla natura di Dio e dell'opera sua, se i segni della Intelligenza in natura siano per noi più ovvii che quelli della Bontà.

Ma ci sono altre ragioni da parte della natura stessa concepita come un complesso di segni rivelatori. Infatti la Bontà è meno facile a rivelarsi con mezzi meccanici che la intelligenza, perchè la intelligenza nel suo aspetto esteriore e meccanico è appunto una coordinazione, una subordinazione del multiplo dei dati conoscitivi ad una unità (teleologica).

Come principio teleologico la intelligenza nel suo aspetto meccanico è sopratutto nella coordinazione dei mezzi al fine; mentre la Bontà concerne piuttosto la elezione del fine e sopratutto la intuizione delle azioni, ed è pertanto qualche cosa di più interiore ed occulto non solo agli osservatori esterni ma anche e perfino all'agente medesimo (se non sia infinito). Ora, a quel modo che considerando le azioni di un uomo io posso giudicar più facilmente della sua intelligenza che della sua bontà, poichè due azioni esteriormente identiche possono procedere da intenzioni opposte ed essere atti moralmente opposti, sebbene in entrambe sia riconoscibile intelligenza nell' identico grado e la

scelta opportuna dei mezzi per condurle a compimento, così nel leggere la natura non è a meravigliare se la rivelazione della intelligenza riesca a noi molto più evidente e sia molto più difficile a contraddire che quella della bontà, senza che ciò implichi menomamente minore Bontà che Intelligenza nella causa, o Dio esser piuttosto Intelligenza che Bontà.

Oltre a queste ragioni generali da parte del conoscente e della natura, altre ancora ne sono date nella natura stessa, e facilmente ce ne persuaderemo riflettendo che la rivelazione di natura è mimetica, allegorica, ha luogo cioè, per similitudine, e, come ben notò il Tyrrell, non è rivelazione immediata del carattere divino; ma anzi, aggiungo io, essa è una mimesi di fatti di ordine spirituale, e si avverta, non solo di fatti spirituali buoni e della legge morale, ma anche delle violazioni della legge morale; e riesce educativa mediante il magistero estetico, parlando anche alla immaginativa nostra e rappresentandole con immagini esteticamente ripugnanti, fatti naturali che siano simboli di fatti moralmente brutti.

Se tale dunque sia la natura e la sua finalità rappresentativa (e questa conclusione pare inevitabile per uno spiritualismo coerente) come potrebbe la natura tutta essere immagine della divina Bontà? Piuttosto si dovrà arguire la paterna Bontà del Creatore dall'aver impresso nella natura questi segni eloquenti, pei quali è riconoscibile in essa la supremazia delle finalità morali fin negli ordini infimi ov'essa praticamente non esiste.

Certo la natura ed ogni cosa creata è anche mimesi di Dio, ma lo è in modo più recondito, più generale e necessariamente per noi più enigmatico, se uno dei termini della similitudine, Dio, trascende ogni nostro potere di concezione, laddove dei fatti spirituali buoni o cattivi non ci manca qualche ragione men lontana dal vero. Così filosofi e teologi ravvisarono l'orma divina, chi nell'esser ogni cosa disposta *in pondere et mensura*, chi nel carattere trino della facoltà umana, volontà, intelligenza, memoria, e chi in altri modi. Ma sebbene ciò possa esser vero, non v'ha dubbio che il vero carattere divino debba restare nascosto e sia riconoscibile più che dalla nostra ragione discorsiva, da una vaga ma pur certissima apprensione del nostro intuito mistico.

Adunque contro gli argomenti di taluni autori i quali credono che il finalismo sia dimostrato col solo rilevare come tutte le cause fossero disposte opportunamente a produrre un dato effetto. James, non a torto, osserva che questo potrebbe dirsi in qualsiasi mondo anche il meno armonico concepibile. Dal canto mio ho speso qualche parola per mostrare quali restrizioni si debbano porre all'osservazione, per altro giusta, di James.

Ora desidero osservare come ciò abbia importanza anche pel problema del male. Infatti se bastasse la mera convergenza delle cause a produrre un effetto per dimostrare la finalità dell'effetto, allora anche qualunque male fisico ci presenterebbe necessariamente i caratteri di un evento positivamente voluto, perchè cause innumerevoli avrebbero cospirato a produrlo infallibilmente.

Perciò è necessario distinguere almeno due modi di convergenza delle cause produttrici: l'uno è quello che determina il prodursi di qualsiasi fenomeno in natura, il quale, in ragione della generale solidarietà tra le parti del cosmo, sempre procede da una moltitudine innumerabile di fattori e il più sovente convergenti da serie distinte. L'altro è un modo di convergenza speciale e sistematizzata, il quale tende a costituire un privilegio di posizione, per così dire, del prodotto di natura che ne consegue, e per di più tende a produrre un « tipo » di forme anzichè meri casi individuali.

Tale sarebbe il convergere delle varie forme di vita nel consorzio biologico a sviluppare e conservare sopra il nostro pianeta la vita dell'uomo.

Per essere insieme l'ultimo venuto, ed il più complesso dei viventi corporei a noi conosciuti, l'uomo raccoglie, per così dire, la eredità di tutte le vite che lo han preceduto e raccoglie fila causali da tutte le forme di vita e loro attività, sì da apparire la personificazione della unità teleologica del consorzio, la ragione concreta della sua unità.

Ora se il primo modo di convergenza nulla dice a favore del finalismo non altrettanto può dirsi della seconda maniera di convergenza. Essa ci porge tante indicazioni di finalità, tanti indizii, quante più numerose e lontane siano le origini onde traggono da ogni parte le relazioni teleologiche verso questa forma, sì da accentuarne il privilegio di posizione.

Certo il solo fatto, astrattamente preso, di una tale convergenza, per sè non basta. Infatti si potrebbe sofisticamente insinuare che allora tutto converge ed anche più — perchè l'uomo sarebbe compreso come semplice mezzo — a produrre e sostentare le specie parassite esclusive dell'uomo; ma tale concorso di cause perciò è indizio evidentissimo di un privilegio finalistico e di una finalità positivamente voluta, quando si accompagni anche alla dignità e grandezza del fine, mercè tale generale convergenza delle cause naturali prodotto.

§ 3.

Il finalismo e il principio di causalità.

Anche nel volume: *Le varie forme dell'esperienza religiosa* (trad. ital. Ferrari e Calderoni, Torino, Bocca, 1904) W. James si occupa dell'argomento finalistico. Egli sostiene (pag. 377) che l'argomento della finalità « procede dal fatto che le leggi della natura sono matematiche e che le sue parti sono benevolmente adattate fra loro, per affermare che questa causa è benevola ad un tempo, e intellettuale ».

Poi soggiunge: « L'*argomento morale* è questo: che la legge morale presuppone un ordinatore... »

Sentite ora come James si sbarazza di queste prove:

« Il semplice fatto che tutti gli idealisti da Kant in poi si sono creduti autorizzati a disprezzare questi argomenti... dimostra che essi non sono abbastanza solidi per servire come unico e sufficiente fondamento per la religione. Il principio di causalità, è in realtà troppo oscuro per reggere il peso di tutta la costruzione teologica. Quanto all'argomento della finalità, guardate come è stato sconvolto dalle idee darwiniane. Concepiti quali noi oggi li concepiamo, come tanti fortunati residui di sterminati processi di distruzione, i benevoli adattamenti che riscontriamo nella natura ci suggeriscono una divinità assai differente da quella che figurava nelle versioni primitive dell'argomento ».

Poco prima aveva scritto degli argomenti per la esistenza di Dio: « Se voi avete già un Dio a cui credete, questi argomenti

vi confemano nella vostra fede. Se siete ateo, essi non riescono a mettervi sul retto sentiero.

La critica della concezione teleologica è meglio svolta in una nota dello stesso autore alla pagina seguente.

Pag. 378. « ... ogni forma di disordine nel mondo potrebbe, dato "l'argomento della finalità" suggerire un Dio proprio per quel dato disordine. La verità è che qualunque stato di cose possa venir nominato, è logicamente suscettibile di interpretazioni teleologiche. Le rovine del terremoto a Lisbona, per esempio. Tutta la storia passata dovea essere preordinata esattamente nel modo in cui lo fu per produrre al tempo opportuno quell'ordinamento particolare di rovine di mura, di mobili, di corpi un tempo vivi. Nessun altro ordine di cause sarebbe stato sufficiente. E questo valga per ogni altro ordinamento buono o cattivo, che potesse risultare in qualche modo da condizioni antecedenti. Per evitare conseguenze così pessimistiche e salvarne il benefico ordinatore, l'argomento della finalità invoca due altri principii restrittivi nel loro operare.

« Il primo è fisico: le forze della natura, spontaneamente tendono soltanto al disordine ed alla distruzione, all'accumulare rovine, non a fare dell'architettura. Questo principio, plausibile a prima vista, sembra alla luce della biologia sempre più improbabile. Il secondo principio dipende da un'interpretazione antropomorfica. Nessun accomodamento che sia per *noi* « disordine » può essere stato affatto un oggetto di finalità. Naturalmente questo principio è una semplice supposizione fatta nell'interesse del teismo antropomorfico ».

Proseguendo nei suoi cenni di critica spietata della teleologia il James ha ancora il coraggio di asserire « che l'ordine e il disordine, quali noi li riconosciamo, sono invenzioni puramente umane... Noi operiamo selettivamente sugli elementi del mondo... Scegliendo bene si può sempre trovare un certo ordine in mezzo a qualunque *caos*.

« Se dovessi gettare a caso un migliaio di fave su questa tavola, potrei indubbiamente, eliminandone un certo numero, lasciare le altre con un ordine tale da costituire una qualunque figura geometrica che mi fossi proposto, e voi potreste dire allora che quella figura era la cosa prefigurata, mentre le altre fave

erano un materiale senza importanza e di ripieno. Con la Natura ci comportiamo nel medesimo modo. Essa è un *ripieno* in cui noi tracciamo linee capricciose in tutte le direzioni. Contiamo e nominiamo qualunque cosa giaccia sulle linee che tracciamo, mentre le altre cose, e le linee non tracciate, non sono mai nè nominate, nè calcolate. Vi sono in realtà infinitamente più cose « mal adattate » fra loro in questo mondo che non ve ne siano di « adattate », un numero infinitamente maggiore di cose con relazioni irregolari. Ma noi cerchiamo soltanto le cose regolari, e ingegnosamente le scopriamo e le rammentiamo. Esse si accumulano assieme alle altre cose regolari, finchè la collezione loro riempie le nostre enciclopedie.

« I fatti da cui muove l'argomento fisico-teologico, sono così agevolmente suscettibili di essere interpretati come prodotti umani arbitrarii. Finchè è così, sebbene non ne consegua alcun argomento contro Dio, ne deriva però che l'argomento per lui non costituisce una prova assoluta della sua esistenza. Sarà convincente soltanto per coloro che ad esso credono già sulla base di altre ragioni ».

Non sarebbe facile accumulare in così breve spazio un numero così considerevole di dotti errori, sotto le apparenze del rigore critico e della profondità.

Cominciando dall'esempio delle rovine del terremoto di Lisbona, James dimentica che se tutti i fenomeni di natura fossero disastri di tal fatta, il consorzio degli animali non potrebbe neppur sussistere. Ma gli argomenti teleologici da noi addotti e credo anche da tutti i filosofi ragionevoli, non traggono già la loro efficacia dalla considerazione che tutte le cause che li produssero erano precisamente quelle che si richiedevano alla loro produzione: bensì prima di tutto dal mostrare che l'assetto che si considera come prodotto di una lunga catena di cause era preferibile a molti altri egualmente possibili ad ottenere col determinismo fisico-meccanico astrattamente considerato.

Inoltre la disposizione delle ruine del terremoto e l'intreccio delle cause che lo hanno prodotto nulla hanno di organico. Ora chi non sa che le cause più evidentemente teleologiche sono appunto le cause più organiche? Ignoro a quale autore alluda il James, quando dice che taluno sostiene che le forze della natura

abbandonate a loro stesse tenderebbero a fare delle rovine. Per conto nostro riteniamo questa conclusione per lo meno male espressa e priva di significato.

Se si intende dire che mere cause fisiche non ordinate da una intelligenza ad un determinato fine, produrrebbero un cosmo disordinato, o per lo meno privo di quella fecondità di forme che nel nostro ammiriamo, si direbbe una verità troppo evidente per revocarla in dubbio. Che se invece si pretendesse sostenere che in questo cosmo concreto le forze fisiche tenderebbero a distruggere anzichè ad edificare, abbandonate al loro meccanismo cieco, si direbbe una insigne stoltezza. Poichè so bene che in se stesse sono cieche; ma nella loro direzione portano le determinazioni impresse da Dio, ed agiscono perciò nel modo loro assegnato dall'Ordinatore delle cose.

Quanto al secondo principio attribuito ai finalisti, è erroneo affibbiarlo a tutti, mentre evidentemente implica una concezione antropomorfica dell'ordine. Ma sarebbe bastato al James riflettere quanto più agevole sia difendere la teleologia precisamente nel modo contrario, considerando cioè come obbiettivamente ordinate anche quelle disposizioni che a noi a prima vista non paiono tali.

Certo non chiameremo ordinate teleologicamente le rovine del terremoto di Lisbona, ma non potremo neanche escludere che per una Intelligenza suprema esse siano ordinate.

Ma vi sono dei disordini, delle irregolarità in natura, dei quali possiamo con certezza dire, che debbono essere oggettivamente ordini, pel semplice fatto che essi generano assetti di cose ordinate. Proprio al contrario di quel che afferma James, noi abbiamo rilevato che vi sono apparenti disordini in natura che, pel fatto di essere per noi inintelligibili nella loro struttura e disposizione, mostrano di appartenere ad un ordine più profondo.

Ma davanti alle mirabili strutture degli animali e delle piante come può il James sostenere che tutte le disposizioni ordinate che ammiriamo in natura son tali solo per noi, soggettivamente, per una nostra illusione? Del resto la teleologia ha anche un aspetto innegabile, effettivo: se le cose fossero nella massima parte così male adattate le une alle altre, come affrettatamente

pretende il James, come mai sarebbero esse atte a mantenere e perpetuare quegli equilibri delicatissimi e complessi costituenti la vita dell'uomo e di tanti altri viventi all'uomo indispensabili?

Del resto, anche quell'accenno alle specie ora viventi siccome a superstiti di sterminati processi di distruzione non è altro che il ripresentare una vecchia obbiezione puerile, che se può valere contro una teleologia immanente, infallibile delle specie singole, appare molto superficiale ed avventata negli scritti di un filosofo, se diretta contro la teleologia degli sviluppi in genere; e sorprende vedere un filosofo di professione accennarvi in tono così trionfante.

Questo è certo che se nella natura vi fossero infinitamente più relazioni male adatte fra loro più che non ve ne siano di adattate bene, la mirabile architettura del cosmo non potrebbe sussistere. Ma evidentemente il James avvezzo a scoprire dapertutto « immanenze » sembra essersi posto implicitamente questo dilemma: teleologia immanente delle specie singole ovvero ateleologia?

Ne' miei appunti ho ancora mostrato come il darwinismo giovi mirabilmente a mettere in evidenza la complessità delle condizioni di sviluppo delle specie, la solidarietà non solo di sostentazione, ma anche e soprattutto formativa, evolutiva tra i viventi, anche di età geologiche diverse, la ripercussione indefinita degli effetti, e con ciò, a evoluzione compiuta, una improbabilità tanto maggiore che tutto questo apparato siasi prodotto per mero concorso di cause cieche non finalisticamente preordinate.

Il disegno generale dell'ordinamento di natura è risultato, dopo le scoperte del Darwin, meno antropomorfico, meno semplice: ecco tutto! Ne è risultato per la origine biologica dell'uomo un problema incomparabilmente maggiore e più complesso. Sarà questa una difficoltà per quella dottrina che afferma la Causa del mondo essere una intelligenza infinita, una onniscienza onnipossente?

Del resto James non è certo lui l'inventore di questo scetticismo critico. Egli fa appello ora a Kant ora ad Hegel, di cui pare accettare pienamente le conclusioni.

Riguardo al nostro concetto di ordine e di regolarità, è vero che noi andiamo soggetti ad illusioni. Ad es., se si chiedesse a

qualche persona, non abituata a meditare con attenzione, se in una estrazione di numeri sia più probabile la serie 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, ecc. 90, che una qualsiasi delle altre combinazioni *determinate* di numeri comunque scelte, credo che essa risponderebbe che la serie progressiva sarebbe molto meno probabile.

Ora è facile convincersi che tal risposta erronea la darebbe pel fatto che la serie 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, ecc. è una serie più *segnata*, ossia più facilmente riconoscibile e presente alla mente. Ma nel tempo stesso ammettiamo che se un'altra serie fosse impressa con altrettanta chiarezza nella mente che quella progressione naturale dei numeri, allora la probabilità che quest'altra si riproducesse per successivi sorteggi sarebbe giudicata della stessa improbabilità che la serie 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, ecc.

Insomma non appena una serie determinata venga ad imprimersi nella mente colla stessa chiarezza che la progressione naturale dei numeri, la mente proverebbe esattamente la stessa meraviglia al veder comparire, per sorteggio, quella serie di numeri che l'altra.

Tuttavia si potrà osservare che vi sono delle irregolarità che potrebbero esser tali anche obbiettivamente. Le forme regolari hanno una legge di costruzione evidente; ma potrebbe anche pensarsi una irregolarità tale per cui non fosse possibile ammettere alcuna legge di struttura.

Forse potrebbe essere un problema di matematica questo: di una disposizione per quanto irregolare, ad es., di linee, è possibile trovare una legge di struttura intrinseca? Dico intrinseca, poichè ognun comprende che da qualunque disposizione per quanto irregolare, purchè si ripeta parecchie volte la disposizione senza mutarla, ma conservando anzi una posizione identica nelle relazioni interne dei punti rispettivi, vien fuori una mirabile irregolarità. È su questo principio che si fonda il caleidescopio.

Ma nello studio della teleologia il lavoro ci è stato considerevolmente agevolato dalla considerazione che deve essere eziologicamente ordinato (cioè almeno virtualmente) un sistema di cose, (per quanto arruffato) che partorisca dipoi serie di disposizioni perfettamente ordinate. Tali le lotte tra le specie, gli sconvolgimenti geologici, le stragi, ecc.

XVIII.

HANS DRIESCH

(Nato nel 1867)

Sommario: § 1. La teleologia e il concetto di contingenza. — § 2. La teleologia e il vitalismo. — Nota.

§ 1.

La teleologia e il concetto di contingenza.

Driesch nella sua opera *Science and philosophy of the organism,* vol. I, pag. 352, nota come il termine « contingenza » ha nell'uso comune due significati differenti.

« Per quanto riguarda la necessità, la filosofia deve sostenere che nulla avvenga in natura che non sia determinato univocamente e che pertanto nulla siavi di " contingente "; ma per quel che riguarda gli eventi nel tale punto dello spazio o del tempo, la filosofia può parlar della contingenza del loro accadere qui ed ora, ogniqualvolta non sia possibile scoprire nulla di simile ad un complesso od un piano al quale la loro locale e temporanea comparsa sia dovuta. In quest'ultimo senso contingenza è lo stesso che non-teleologia, mentre che la contingenza nell'altro significato è del tutto inammissibile per la critica filosofica ».

Veramente nell'uso comune la contingenza si adopera ancora in un altro senso, vale a dire come negazione o meglio non riconoscimento d'una teleologia empirica e non solo di un reale e trascendente finalismo. Così le variazioni fortuite di Darwin son quelle che nascerebbero da cause sconosciute agenti in tutti i sensi o meglio da cause non aventi relazione coll'utile

della specie. Ora l'utile della specie è quella teleologia empirica che ammettono anche i filosofi positivisti ed anzi è quella che sopratutto da essi fu affermata ed illustrata, ignari con ciò di gettar le basi e aprir la via al finalismo vero e proprio.

Gli assertori anche non antichissimi della fissità delle specie e in pari tempo propugnatori del finalismo creazionistico avean sovente creduto provare la tesi loro e far consistere la dimostrazione della realtà del finalismo nella ricerca dei caratteri per cui le specie sopperivano ai lor bisogni. Ora è chiaro che sarebbe stato ancora più miracoloso e pertanto più affine alla loro idea d'una creazione diretta delle specie singole e dell'immediato intervento divino, la concezione d'una specie la quale si conservasse a dispetto anche di qualche imperfezione o condizione esteriore avversa, per sola obbedienza al *Fiat* divino.

Mentre alcuni di loro, come l'acuto Paley, battevan questa via cercando di mettere in evidenza la appropriazione dei mezzi ai fini degli animali e con ciò preparavano la via all'altra concezione evoluzionistica della teleologia da essi non sospettata, ed anzi qua e là intravveduta solo per combatterla, concezione secondo cui la vita ed esistenza stessa d'una specie è, per così dire, asserzione della sua idoneità e vittoria sulle altre specie e sull'ambiente; così d'altra parte i filosofi dell'evoluzionismo ateleologico, col rilevare invece le condizioni a cui dee soddisfar una specie sotto pena di esser distrutta, non attribuendo ad essa verun diritto divino (od almeno prescindendo da questo concetto) ed attribuendo la sua conservazione esclusivamente alla creazione di uno stato di fatto a suo favore; con lo sviluppare, dico, questo concetto ateleologico i filosofi dell'evoluzione aprivano senza accorgersene la via ad un finalismo più alto, quello evoluzionistico; secondo il quale la creazione di questi stati di fatto era appunto a sua volta un effetto inevitabile d'una preordinazione da parte di un intelletto ordinatore.

Con questo finalismo più alto la contingenza empirica rilevata così bene dagli evoluzionisti ateleologici, ossia tutto quel complesso di fatti, parte giudicati indifferenti (come le variazioni spontanee od accidentali, compientisi in tutti i sensi), parte ostili come gli antagonismi di altre specie, vengon tutti incorporati

come condizioni non solo favorevoli ma indispensabili al compiersi dei fini più alti di natura, e con ciò la contingenza empirica ad essi provvisoriamente attribuita, viene a dissolversi a scomparire, per esser assorbita come parte per sè illeggibile in un tutto intelligibile: la preordinazione della evoluzione teleologica.

Ecco dunque delinearsi due significati differenti del termine contingenza, che Driesch non ha distinto là dove stabilisce che contingenza oltre chè negazione della univocità (inammissibile secondo lui nell'ordine fisico) significa ancora negazione della teleologia.

Noi vediamo un'ulteriore distinzione: la contingenza si dice nell'uso comune — anche usando parole diverse come « fortuito », « accidentale », « spontaneo » — non solo come negazione di un reale finalismo, sibbene anche come negazione d'una teleologia empirica.

Sicchè, riassumendo, avrei preferito, per la chiarezza delle idee, che Driesch avesse detto:

1° che la contingenza come negazione della univocità degli effetti si dice dell'azione o causalità efficiente. Anche la volontà infatti, sebbene agisca finalisticamente, vien considerata, nel problema del libero arbitrio, dai filosofi tutti sopratutto siccome causa efficiente o determinatrice delle volizioni.

2° Che la contingenza come negazione della teleologia in una parte del cosmo può intendersi o come negazione della teleologia empirica o come negazione di un reale e trascendente finalismo.

I filosofi dell'evoluzionismo ateleologico pur adottando infatti, almeno nel linguaggio, espressioni alludenti alla teleologia empirica (anche se abilmente dissimulato come fa Spencer con i vocaboli di coordinazione o simili), pure professavan la convinzione che tale teleologia empirica fosse risolvibile in un mero meccanismo ateleologico.

Ora poi ci domandiamo: ma per noi che riconosciamo la realtà di un finalismo in natura, resta forse qualche cosa del concetto di contingenza empirica, ossia di non evidente determinazione d'una parte da parte del tutto o del sistema in cui essa

appare? O in altre parole, una volta che tutti gli eventi e caratteri detti volgarmente fortuiti ossia empiricamente contingenti (perchè, ad es., non determinati dalle funzioni e dall'utilità delle specie) son riconosciuti esser determinati univocamente e infallibilmente nella totalità del cosmo, talchè la produzione della specie si presenta come inevitabile, necessaria, i cosidetti ostacoli, come condizioni invece indispensabili del loro prodursi e conservarsi; una voltà ciò riconosciuto, dico, resta qualche cosa di vero nella distinzione che si era fatta empiricamente tra fatti e caratteri « contingenti » o « fortuiti » e fatti « teleologici » o determinati dall'utile attraverso alla funzione ed eredità di modificazioni funzionali (lamarckismo) o attraverso alla selezione (darwinismo?)

Sì certo. È intanto evidente che le variazioni fortuite non essendo determinate nella direzione loro dalla utilità della specie attraverso alla stessa attività dell'organismo, e nella stessa funzione a cui si riferiscono i caratteri singoli variati, non sono cangiamenti automaticamente prodottisi nella specie per un ripiegamento della causalità su sè stessa e quindi per affermar la finalità anche di questi caratteri bisogna far un giro molto più largo, e risalire molto addietro nella storia, mettendo forse capo a determinazioni fisiche o astronomiche o pertinenti a sistemi ed ordini affatto diversi. Invece l'automatismo è la forma empirica in cui attuasi la teleologia empirica.

Ma v'ha un altro concetto che importa rilevare: la contingenza empirica d'una specie, ad es., nel consorzio, o di un organo in una specie, significa, anche dopo la integrazione dell'empirismo nel finalismo trascendentale, possibilità di variazione indipendente; e ciò in un senso puramente astratto e virtuale.

Spieghiamo ciò. In questo concreto mondo, date cioè tutte le condizioni e fatti cosmici nella unità del tempo, è chiaro che sarebbe stato impossibile che una specie differente si sviluppasse in quel dato tempo e luogo nel consorzio, poichè essa è un prodotto del consorzio tutto ed un prodotto univoco di esso.

Ma asserendo la contingenza di quella specie nel senso empirico, si asserisce anche un fatto vero e indispensabile per la intelligibilità stessa del determinismo di natura, vale a dire, che

se le condizioni si immaginassero mutate in definiti modi, definite differenze si sarebbero prodotte in quella data specie o in quei dati organi di essa: in altre parole si asserisce anche l'altro principio di intelligibilità delle forme organizzate e della natura tutta: il principio della indipendenza di variazione delle parti singole.

Di somma importanza è il definir bene questi due principii; poichè dall'esclusiva considerazione del principio di correlazione e variazione concomitante nasce nientemeno che il panteismo ed il fatalismo, mentre dall'esclusiva considerazione del principio di variazioni indipendenti deriva una specie di acosmismo ossia la necessità logica di dovunque far intervenire immediatamente il Creatore come determinatore, con l'aggravante di farlo positiva causa di ogni imperfezione e difetto di natura, precludendosi così la via ad una vera giustificazione di Dio per la natura, o almeno alla rimozione delle obbiezioni fatte alla divina Sapienza in nome di imperfezioni di natura.

Psicologicamente si manifestano qui due tendenze ben distinte. Il panteismo idealistico infatti nasce da ignoranza delle innumerevoli condizioni intrinseche, e sopratutto estrinseche, che si richiedono per la realizzazione d'una specie. Esso attribuisce all'ordine ideale una specie di forza creatrice in virtù della quale si formano le condizioni stesse necessarie: un potere immanente che ben dovrebbe dirsi onniscienza e onnipotenza.

Il difetto di analisi è la colpa fondamentale di questo sistema. Ne hai la illustrazione più eloquente nell'affettato ed ostentato disprezzo di Hegel per la conoscenza dei fatti di natura, sopratutto astronomici.

La seconda tendenza pecca invece per difetto di intuizione della unità di natura e per considerare troppo artificiosamente la unità stessa, nel misconoscere o trascurare troppo il fatto che in parte la convergenza stessa teleologica si spiega mercè una previa divergenza di derivazione dall'unità di origine, e che il divino Intelletto ha voluto determinare il molteplice attraverso alla unità, svolgendo la massima varietà attraverso alle unità di origine ed uniformità di metodo.

§ 2.

La teleologia e il vitalismo.

Driesch parlando della teleologia nel suo lavoro: *Il Vitalismo, storia e dottrina*, distingue, come già in altre sue opere, una teleologia statica ed una teleologia dinamica.

A pag. 5 di questa opera l'A. scrive: « Non ritengo opportuno di attribuire finalità alle macchine ». Piuttosto « ciascun processo singolo in una macchina risponde ad un fine, a una finalità. La macchina invece considerata nel suo insieme si può dire adatta, utile.

« ...Riassumendo, dunque: anche oggetti inorganici e precisamente quelli fabbricati dall'uomo, possono manifestare effetti che meritano il predicato di finalità.

Pag. 6. « È evidente che qui la finalità di ciascun singolo effetto è fondata sulla configurazione specifica delle parti individue delle macchine; e che questa configurazione determina quelle finalità. In altre parole: ciascun singolo effetto in una macchina è teleologia soltanto in quanto è parte di un tutto specifico superiore: e ciò in virtù della costituzione o struttura di quel tutto... ».

« Ora una questione s'impone. I fenomeni che avvengono negli organismi e che abbiamo designato teleologici, sono essi teleologici soltanto in virtù d'una data costituzione o struttura, dunque in virtù di un meccanismo, nel più ampio significato di questa parola... ovvero esiste nel campo della vita organica un'altra specie, tutta peculiare, di finalità? »

Pag. 7. « La mera affermazione di finalità, la mera teleologia, non fa se non descrivere, semplicemente. E nel seguito di quest'opera potremo quindi designare come teleologia semplicemente descrittiva qualsiasi veduta intorno alla semplice esistenza della finalità » (1).

(1) Questa non è che la teleologia empirica, da me rilevata, teleologia ammessa e riconosciuta anche dai negatori del finalismo. (P. Celesia svolge più ampiamente il concetto della teleologia empirica nel I volume della Serie Filosofica intitolato: *La Teleologia: Concetto e valore*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923, pag. 127 e seg. N. T.).

« Ma la teleologia descrittiva lascia insoluto il lato più importante della questione rispetto agli organismi: il dilemma, cioè, se i fenomeni vitali siano da ritenere teleologici soltanto in ragione d'un loro peculiare organamento, soltanto perchè alla radice di essi starebbe un determinato meccanismo... ovvero se i fenomeni vitali implichino una finalità in virtù di leggi proprie irreducibili. Noi chiameremo... i termini di questo dilemma, per distinguerli dalla teleologia puramente descrittiva, teleologia statica e teleologia dinamica.

« La teleologia statica fa capo a una teoria che considera gli organismi come meccanismo o macchine... Secondo tale veduta il processo vitale e l'ordine che vi si osservano rappresentano puramente un caso speciale delle leggi che governano tutti gli altri fenomeni dell'universo... La teleologia dinamica invece mette capo a ciò che generalmente si chiama vitalismo; essa conduce al riconoscimento dell'autonomia dei processi vitali. Ora quale di queste due maniere di considerare la vita è corretta, quale falsa? Esporre come il problema sia stato risoluto in passato e come lo risolviamo noi stessi è l'assunto che ci siamo proposti in questo libro ».

Il Driesch fa dunque consistere il vitalismo nella esistenza di leggi irreducibili proprie dei fenomeni vitali. Abbiamo veduto per altro come la esistenza di cotali leggi non esclude affatto un peculiare determinismo dei fatti biologici, determinismo che avremmo considerato sopratutto nel suo aspetto psichico.

Noi abbiamo chiamato invece cause, o fattori teleologici specifici, il principio o soggetto di queste creazioni *sui generis* proprie dei viventi e le chiamammo pure cause teleologiche immanenti, inquantochè nella psiche v'ha un agente che personifica l'utile (altrimenti solo ipotetico od astratto) dell'individuo o della specie e che ha, per così dire, competenze non solo per un numero determinato di casi od esperienze fisicamente identici per far fronte ai quali fosse costruito, ma ancora per un numero indefinito di casi o esperienze o situazioni biologiche consimili, aventi cioè per gli interessi del vivente una certa equivalenza, anche se fisicamente molti elementi delle nuove situazioni sieno mutati.

Ed ora una questione: Se per avventura la psiche si immaginasse essere la proprietà di determinati modi e gradi di aggregazione della materia, proprietà non riducibili ad altre presentate dalla materia in altri gradi e modi di aggregazione, si potrebbe allora parlare di un vero vitalismo? Mi pare che la definizione di Driesch « leggi irreducibili » lasci adito qui a dei dubbi. La irreducibilità infatti può essere nelle proprietà che si manifestano, sebbene una riducibilità a forme più semplici sia negli aggregati corporei che le manifestano. Ciò è implicitamente riconosciuto dallo stesso Driesch, là dove cita un brano dello Schopenhauer il quale nega non solo che i processi vitali siano riducibili a fatti elementari meccanici, ma che neanche lo siano talune leggi pertinenti ancora al mondo inorganico.

Pag. 157. « A ragione asserisce il Kant, scrive Schopenhauer, che non arriveremo mai a spiegarci la natura dei corpi organici mediante cause puramente meccaniche; sotto il quale nome egli intende l'azione, priva di scopi e ordinata da leggi, di tutte le forze generali della natura. Io però trovo qui una lacuna. Kant nega cioè la possibilità d'una tale spiegazione soltanto rispetto alla finalità e all'apparente intenzionalità dei corpi organici. Ma noi troviamo che anche là, dove queste non han luogo, le ragioni esplicative non possono esser trasportate da una provincia della natura in un'altra, ma ci abbandonano subito che mettiamo il piede in una nuova provincia, e in vece loro si presentano delle nuove leggi fondamentali la cui spiegazione si spererebbe invano di ottenere da quelle del territorio precedente. Così nella provincia dei fenomeni prettamente meccanici dominano le leggi di gravità, coesione, solidità, liquidità, elasticità, le quali esistono per sè come manifestazioni di forze non esplicabili più oltre, e costituiscono esse stesse i principii di ogni ulteriore spiegazione, la quale consiste semplicemente in un riferimento a quelle. Se lasciamo questa provincia e veniamo ai fenomeni del chimismo, dell'elettricità, del magnetismo, quei principii prettamente meccanici non sono assolutamente più adoperabili: anzi, quelle leggi non hanno più valore, quelle forze sono sopraffatte da altre e i fenomeni accadono in diretta opposizione a quelle, seguendo nuove leggi fondamentali, che appunto, al pari di quelle prime, sono originarie e inesplicabili; cioè non si pos-

sono ridurre ad altre più primitive... Una discussione di questo genere sarebbe stata, cred'io, di grande utilità nella critica del giudizio teleologico, e avrebbe sparsa molta luce su quanto fu esposto in quella ».

Driesch osserva a questo proposito: « Queste riflessioni... sono giuste ed hanno grande importanza così per la metodica generale della scienza, come per la biologia in ispecie... La biologia però viene considerata, nella veduta Schopenhaueriana, come una scienza speciale dotata di leggi proprie e irreducibili, come una scienza vitalista. E ancora per lo Schopenhauer la vita non è se non l'ultimo termine d'una serie di fenomeni naturali, e non già qualche cosa che significhi un contrasto a tutto il resto della natura.

« Tutto intero il concetto dello Schopenhauer presenta qui un carattere estremamente moderno e anticipa addirittura, per la parte generale metodologica, pensieri di Ernesto Mach e di Paul Dubois-Reymond ».

E anche nella nota 161 Driesch parlando di Comte scrive: « Il pensiero che le varie province della scienza della natura (meccanica, fisica, chimica e biologica) stiano in correlazione con diversi gradi di crescente complessità della realtà fenomenica s'incontra anche in Augusto Comte (1798-1857)... Tuttavia l'orrore per la metafisica impedisce al filosofo francese di scorgere il vero problema del vitalismo. E così rimane in qualche modo incerto s'egli ravvisi nelle diverse provincie di fenomeni naturali dei complessi di leggi di crescente complicazione intensiva, ovvero delle semplici complicazioni di configurazioni ».

Il Driesch dunque prende la irreducibilità delle leggi, senz'altro, come prova del vitalismo. Ma che cosa direbbe se queste leggi irreducibili fossero manifestate da determinati stati e gradi di aggregazione della materia, riducibili questi a condizioni meno complicate di aggruppamento? La riducibilità non sarebbe nelle leggi ma nel sostrato materiale. Non dico ciò sia vero, e neanche possibile, ma nulla finora ne proclama l'assurdità. Pare a me che il vitalismo postuli qualcosa di più che una mera irreducibilità di leggi, sibbene anche un agente specificamente costruito che di tali azioni e reazioni sia il soggetto.

Nota.

Osserviamo ora come il Driesch segnali nella « Critica del giudizio » (teleologico) del Kant una oscurità per la quale (pagina 85) « il risultato finale, appunto in ordine alla biologia... rimane dubbio; per lo meno non è determinato con tale chiarezza da escludere ogni equivoco. Donde potè venire che fautori delle più disparate vedute biologiche, per lo più tuttavia, come si disse, senza uno studio profondo delle dottrine kantiane, interpretarono il suo libro in favore della propria opinione ».

Anche a me la trattazione di Kant era sembrata molto confusa, e trovavo sopratutto insoddisfacente la definizione del problema.

In certi passi della « Critica del giudizio » Kant sembra far consistere il problema nel definire se sia solo soggettiva ed illusoria la interpretazione secondo cui la coordinazione innegabile delle cose in natura, ossia la dipendenza delle une dalle altre, sarebbe stata inizialmente preordinata ad attuare le une per mezzo delle altre, comunque le cose stesse vengano oggi attuandosi, fosse pur meccanica la genesi loro attuale (ed invero l'A. considera da questo punto di vista anche la origine ed evoluzione di sistemi non organizzati); ed ogni conclusione al riguardo gli sembra doversi sospendere fino a che non siasi potuto trovare un fine incondizionato a cui tutta la catena dei processi naturali possa venir ricondotta come a ragione e fine.

Altra volta invece (ma sempre senza aver profonda coscienza del divario) Kant sembra far consistere il problema critico della teleologia sopratutto nel definire se nella genesi attuale dei prodotti organizzati di natura siano in opera le mere forze generali fisiche e chimiche, ed il meccanismo di natura, oppure se non intervengano piuttosto cause teleologiche, specifiche attuali irreducibili, e con ciò egli implicitamente fa coincidere la risoluzione del problema teleologico con quello della realtà o meno d'un vitalismo. Ma in niun passo egli pone chiaramente tale importante distinzione, ed è molto biasimevole, in un filosofo di tale levatura, una simile confusione nella trattazione.

Ora è evidente che fosse anche possibile la risoluzione in meccanismo fisico-chimico di tutti i fenomeni naturali anche del mondo organizzato, nulla sarebbesi guadagnato circa la questione se la dipendenza delle forme le une dalle altre debba interpretarsi come una preordinazione voluta da un intelletto ordinatore, purchè una possibile eccezione si trovi almeno per un termine di natura, degno di essere considerato pure incondizionato, eccezione che si richiederebbe anche ove tale riducibilità di tutta la natura a meccanismo non fosse possibile.

In altre parole è chiaro che: nè la ammissione d'una genesi attuale meccanica dei prodotti anche organizzati di natura basterebbe a confutare la ipotesi d'una preordinazione finalistica della natura stessa, se quest'ultima ci rivela una evidente e complessa dipendenza delle forme le une dalle altre; nè d'altra parte il riconoscimento d'un fattore teleologico attuale dei prodotti organizzati, irreducibile a pretto meccanismo, sarebbe per sè sufficiente (pur costituendo un argomento importantissimo) a risolvere il problema della realtà del finalismo, poichè resterebbe sempre a trovare un fine ultimo a cui le operazioni di tali fattori teleologici specifici potessero come ogni altra operazione di natura più semplice esser stati preordinati da un divino Intelletto.

XIX.

HENRI BERGSON

(Nato nel 1859)

Sommario: § 1. Biologia e finalismo in Bergson. — § 2. Critica bergsoniana del finalismo radicale. — § 3. Osservazioni alla critica bergsoniana del finalismo.

§ 1.

Biologia e finalismo in Bergson.

Il primo Capitolo della nota opera di H. Bergson, *L'evolution creatrice*, è dedicato allo studio del meccanismo e della finalità. Nella prima parte son contenute molte osservazioni desunte dalla biologia e riguardanti sopratutto i fenimeni della senescenza e della imprevedibilità delle forme, in relazione al loro significato finalistico.

(Pag. 22). Si nota — egli osserva — nelle discipline biologiche una tendenza a considerare lo invecchiamento degli esseri organizzati a quel modo che si considera quello dei sistemi fisici; donde l'attenzione portata sopra caratteri isolati e staccati, come, ad es., i fatti di sclerosi e simili. Ma la durata e lo invecchiamento è essenziale alla vita ed è qualcosa di interiore e semplice e continuo. La senescenza è, per lui, caratteristica della vita ed è falso che la irreversibilità del tempo sia solo apparente come pretenderebbe il meccanicismo od almeno com'esso tenderebbe a far credere.

Non vedo che cosa vi sia di profondamente diverso tra questi due modi di considerar le cose. Forse B. vuol dire che la immor-

talità, sia pur virtuale, di un organismo sarebbe assurda, collocandosi così precisamente in una posizione contraria a quella di Weismann, del quale pure accetta molte altre conclusioni. Ma i biologi hanno speso tesori di sagacia per mostrarci che la durata della vita varia in funzione di svariati fattori subordinati all'utile delle specie. La causa interiore unica e profonda che suppone il Bergson minaccia così di divenire una *ignava ratio*, un rifugio di ignoranza che non avrebbe neppure la scusa di essere una veduta provvisoria; poichè la scienza è già andata più in là, e ci ha detto più e meglio, almeno su questo punto. Sarebbe infatti ben strano che questo invecchiamento mistico progredisse più o meno secondo i bisogni delle specie, senza esser regolato da veruna causa. D'altra parte la misura della età più conveniente risulta da un complesso di relazioni esteriori di ciascuna specie colle altre del consorzio, sicchè la pretesa causa interiore e profonda sarebbe viceversa subordinata alle contingenze esteriori e soggetta a dover variare nel corso della storia a seconda del variar di quelle!

Certo vi ha una vera irreversibilità nella storia degli esseri organizzati e non solo nella storia delle specie, ma anche per quella degli individui; ma non è forse altrettanto, in senso almeno analogo, per la storia dei sistemi fisici? Il dire che si tratta di mere trasposizioni di parti che si ponno immaginare restituite alla loro primitiva posizione è un prescindere da troppi fattori. D'altronde perchè prescindere dalla forza? Bergson, per provare che la scienza non tien conto del tempo reale nello studiare i sistemi fisici, dice che si potrebbe immaginare che il tempo fosse accelerato indefinitamente e la evoluzione dei sistemi fisici seguirebbe identicamente. Ma anzitutto io mi domando se ciò implicherebbe azioni di forze molto più intense, poichè la velocità è in funzione della forza. Ma allora anche le distanze nei sistemi dovrebbero essere modificate ed ecco che tutto cangierebbe.

Vero è che la scienza studia sopratutto le ripetizioni ed è pur vero che anche nella vita pratica sono le somiglianze che permettono di guidarci nella nostra condotta; ma sembra una veduta unilaterale ed anche in parte una petizione di principio la affermazione che la intelligenza sia sorta unicamente per la

azione e sia stata plasmata dall'azione. La natura ci mostra invece tutto un ordine di caratteri e loro combinazioni che non può avere per oggetto la mera azione, ma che deve avere per soggetto una facoltà contemplativa. Ho nominato i caratteri estetici il cui lusso trascende ogni esigenza di mera utilità.

Strano che questo lato delle conclusioni di Bergson contrasti fortemente con la *tournure* poetica ch'ei vorrebbe imprimere alla sua filosofia, attribuendo anzi alla natura stessa un estro poetico meraviglioso. Lo stesso ordine di causalità esemplare, che noi segnalammo attuarsi in natura appartenendo tutto all'ordine rappresentativo, si riferisce ad una facoltà che non può essere sorta al mero servizio delle esigenze pratiche della vita.

D' altronde questa affermazione riesce inintelligibile. Che una facoltà nuova dal nulla si generi, si crei, pei bisogni dell'azione: ecco un assurdo o meglio un non-senso manifesto. Mille e mille volte preferibile la creazione divina. Si noti poi che l'azione presuppone l'agente. Ora se la prima azione della serie aveva già un agente, questo non poteva, certo, esser nato e prodotto dai bisogni dell'azione; poichè azione ancora non vi era stata. Dunque il primo germe della intelligenza avrebbe dovuto esser dato prima della azione. E la conclusione di Bergson implica già una evidente contraddizione. Altro è dire che « agire » è uno dei precipui scopi della intelligenza. Ma che cosa di nuovo vi sarebbe, di grazia, in questa affermazione?

Ma Bergson disprezza troppo la intelligenza in questa sua vocazione per la azione. La competenza della intelligenza per posizioni nuove della vita non le potrebbe venire se nella vita non vi fossero delle condizioni che, pur variando, presentano qualcosa di simile; e se questo elemento simile ripetendosi, sebbene in combinazioni diverse, non potesse ancora essere riconosciuto dalla intelligenza e valutato come se esso non fosse in combinazione. In altre parole la intelligenza nostra non è solo capace di creare separazioni artificiose e prive di fondamento obbiettivo. La astrazione è legittima perchè anzitutto esistono nel cosmo degli elementi immutabili e di poi perchè il mondo esteriore rivela una struttura intelligibile. Vale a dire gli elementi immutabili si uniscono ad altri variabili secondo un rapporto costante ed un nesso intelligibile.

Solo una indecomponibilità assoluta del cosmo potrebbe giustificare forse le conclusioni di Bergson. Ma un tal cosmo sarebbe inintelligibile per noi.

Si dà dunque un'astrazione dotta e legittima e non mentitrice. E sebbene sarebbe un modo superiore di conoscenza quello che afferrasse il vario del mondo nella sua varietà e nella individuale concretezza, come si vuole sia della Mente divina, pure le conclusioni di astrazioni operate legittimamente sono valide e vere.

Si dirà: Ma allora come mai la scienza potrà studiare processi e forme nuove, se gli elementi per cui questi sono nuovi non hanno, per ipotesi, l'analogo nel passato?

Rispondo: Alla scienza può bastare provvisoriamente che il nuovo sia risolvibile in elementi vecchi o meglio già noti. Essa ha poi una risorsa nelle possibilità indefinite che essa concede alle aggregazioni degli elementi e ciò tanto più quanto più si sale nei gradi di complessità e natura degli aggregati. Così negli aggregati chimici organici le possibilità son molto più numerose che per quelli della chimica inferiore. Negli esseri organizzati le possibilità sono, si può dire, indefinite, se si voglia prescindere dalle ragioni biologiche di convenienza esteriore che limitano le possibilità. Le parti di un apparecchio cooperante, nota lo Spencer, avrebbero potuto variare in indefiniti altri modi, poichè la variazione indipendente è un principio riconosciuto in biologia, fatte le debite eccezioni per le correlazioni. Ma la importanza di queste ultime dev'esser molto ristretta dal nostro punto di vista, perchè molte di queste non erano primitive, ma si sono stabilite dipoi nel corso della evoluzione; e nulla ci obbliga a ritenerle necessarie fisiologicamente.

Ora, dato il principio delle variazioni indipendenti che è il cardine della biologia evoluzionistica darwiniana, siccome le possibilità di combinazioni divengono indefinitamente grandi, le forme nuove più sorprendenti ponno sorgere, ed alla scienza basta in un primo momento di ricondurle a diverse composizioni di elementi vecchi. In un secondo momento essa va cercando le ragioni sufficienti almeno meccaniche e biologiche di tali combinazioni diverse. Ma è falso che l'elemento nuovo le sfugga totalmente o che esso non le concerna. La scienza può

render conto a modo suo di una forma nuova quando mostri la corrispondenza di questa forma alle condizioni nuove, sorte nella storia di una specie, per cangiamenti esteriori dell'ambiente o per altre ragioni. Ma certo essa non ha mai preteso conoscere fin dove giunga la plasticità delle forme organizzate e fin dove le risorse nascoste della vita.

Ma veniamo ora alla imprevedibilità delle forme proclamata da Bergson. Non certo noi vorremmo negarla, che l'abbiamo constatata nei nostri appunti sebbene fossimo ignari affatto di questi scritti o di altri del Bergson. Ma Bergson intende questa imprevedibilità, in un senso oggettivo per noi assolutamente inaccettabile, perchè assurdo. Bergson pretende che anche per un'altra intelligenza molto più alta della umana sarebbe impossibile predire le forme avvenire dalla ispezione di quelle passate, e questo per la semplice ragione che una preparazione non esiste.

Questa è negazione pura e semplice della intelligibilità del processo cosmico e del principio di ragion sufficiente.

Nè creda il Bergson di sottrarsi all'assurdo concedendo (a pag. 29) che una volta prodotte le specie, se si conoscessero tutte le cause precise che le hanno prodotte, si potrebbe allora spiegare la produzione di una data specie nuova. Poichè, una delle due: o vi erano prima della produzione di questa, delle altre possibilità, delle altre vie pure aperte, e sono state le condizioni esteriori che l'hanno impegnata in questa via piuttosto che in altra; ed allora si ha torto di dire che una intelligenza superiore non avrebbe potuto predire la nuova forma, perchè questa avrebbe potuto conoscere anche le condizioni esteriori e l'azione loro definita.

Oppure si pone che vi erano molte possibilità di evoluzione tutte egualmente possibili e che le condizioni esteriori non bastavano a spiegare perchè la stirpe si sia impegnata in questa piuttosto che in quella via di variazione: mentre neppure la nuova via era determinata in modo univoco dallo stato immediatamente anteriore della specie, ed allora si proclama una indifferenza della stirpe, rispetto alle vie di evoluzione, che è la nega-

zione del principio di ragion sufficiente od almeno di ogni intelligibilità per noi.

Infatti sta bene che, una volta prodotta la nuova variazione, io potrò ricondurla allo stato anteriore, mediante una riduzione di questo a quello; ma siffatta riduzione non lede il nostro senso della intelligibilità del cosmo, finchè si sottintenda che quel che manca perchè noi possiamo fare il lavoro inverso e dedurre dalla specie precedente, anticipando, la specie successiva, dipenda esclusivamente dalla nostra ignoranza di qualche dato o elemento a noi sconosciuto. Ma non appena si pretende che niun elemento manca e che la indifferenza o indeterminazione si è risolta a favore di una variazione per una specie di arbitrio perfettamente autonomo dell'essere vivente, noi restiamo perfettamente sconcertati e ci illudiamo se crediamo di aver spiegata la genesi della forma. Meglio sarebbe rinunciare a qualunque scienza e spiegazione ed essere consci della propria ignoranza!

Ma il Bergson, spinto da una fantasia senza inibizione, spicca un volo e da quest'imprevedibilità delle forme per noi, proclama senz'altro che la evoluzione crea forme nuove incommensurabili alle antiche. Come non avvertire che questa conclusione contiene infinitamente più che le premesse? Che si producano forme nuove, per noi imprevedibili, niun credo si sognerà di contestarlo; ma obbiettivare senz'altro questo nuovo, trasferendolo nell'assoluto, nella realtà oggettiva, ecco un salto più temerario che ardito, un'affermazione con la quale non si guadagna nulla, ma si perde... la intelligenza dei procedimenti naturali e quel che è peggio ogni speranza di futura intelligenza!

Bergson si chiede (a pag. 30) come mai da una posizione unica nel suo genere che mai si è prodotta nella storia nè mai si riprodurrà, si può supporre che essa sia conosciuta anticipamente? Ora evidentemente qui il Bergson tenta una riduzione all'assurdo e non si riferisce solo alla mente umana ma a qualsiasi intelligenza possibile.

Ebbene, affermando ciò, egli ignora la decomponibilità della « situazione » in altre simili e la risolvibilità di essa in elementi variamente combinati. La legge di combinazione di tali elementi è una legge reale e da essa dipende gran parte della intelligibilità del mondo. Ma Bergson va più in là e non solo vi

nega questa decomponibilità ma addirittura la molteplicità obbiettiva degli elementi. La vita, egli scrive, trascende così la categoria dell'uno come quella del multiplo!

Questa disinvoltura ci fa sovvenire quella speciale villania di modi che alle volte affettano le persone sedicenti bene educate di fronte a persone di rango inferiore e spesso impacciate in presenza loro. Sta bene che i meccanicisti spesso sono impacciati, e sovente anche certi gretti finalisti; ma non bastano certe arie da gran signore e certa disinvoltura per far passare siccome buone le più stravaganti licenze. Noi non ci lasciamo imporre nè sedurre da tanta disinvoltura, per quanto nemici delle convenzioni, e contestiamo al Bergson la legittimità delle sue conclusioni.

Ma già il male che ci divide ha radici ben più profonde e lo si deve ricercare in una diversa teoria della conoscenza ed in quel residuo ancora non espulso di kantismo che tiene captivo il Bergson. Come infatti potrebbe altrimenti scriversi da un autore sensato (vedi nota a pag. 31): « dans le domaine de la vie les éléments n'ont pas d'existence réelle et séparée. Ce sont des vues multiples de l'esprit sur un processus indivisible? ».

E queste enormità sono pronunciate con un tono dogmatico ed una naturalezza, sempre con un sottinteso *ça va de soi*, che se il lettore non sia più che agguerrito contro questo genere di avventurieri, siano pure intelligentissimi ma troppo licenziosi, può finir per convincersi che in queste stravaganze sia la vera scienza riservata agli eletti e che il buon senso sia il retaggio del grosso volgo, che la divinità condanna senza colpa a tenebre sempiterne.

Nel § 2 esamineremo la critica che Bergson muove alla teoria trasformista circa la genesi di apparecchi complicati di parti cooperanti come, ad es., l'occhio dei vertebrati. Qui notiamo che non gli è difficile rilevare la enorme improbabilità che per mere cause fortuite si accumulino tutti i caratteri che sono richiesti per produrre un organo come l'occhio, e pertanto, la ipotesi darwiniana della selezione automatica di variazioni spontanee opportune, gli pare inaccettabile.

La obbiezione, per vero dire, non è nuova; ma la sua efficacia è solo relativa. Di una riduzione all'assurdo non è il caso di par-

lare. Si tratta solo del più e del meno; ma di quantità non assoggettate a calcolo e pertanto ben difficili a valutare, sapendosi che a questo luogo comune dei critici del darwinismo rispondono i fautori del darwinismo con un altro luogo comune dello stesso valore, coll'esaltare la lunghezza dei tempi geologici, la quale supera ogni nostro potere di rappresentazione: (vedi Haeckel, *Storia naturale della creazione*).

Quest' ultima osservazione di Haeckel però, se ha un valore qualsiasi, può averlo solo in quanto un tempo maggiore implica un numero maggiore di generazioni succedutesi e pertanto di « atti selettivi », come altrove ho rilevato, circa 20 anni or sono. Ma queste difficoltà del Bergson colpiscono tutt'al più il meccanismo ateistico e perdono ogni efficacia contro un finalismo che ravvisasse nel meccanismo e nella tecnica di natura, sia pure semplicissima, anzi tanto più se semplice perchè più remota dai procedimenti umani, il mezzo, la via per cui si attua il cosmo predeterminato dal Creatore.

Il meccanismo così invocato dalla teoria finalistica è appena quel tanto che vien richiesto dalla uniformità dei procedimenti naturali e dalla loro costanza e che legittima l'applicazione del principio di ragion sufficiente. Questo non è dunque un fatalismo o predeterminismo antiscientifico o antifilosofico (giacchè si pretende un antagonismo tra queste attività dello spirito umano) poichè gli effetti predestinati vi si attuano mercè il determinismo naturale e solo attraverso a questo. Ma certo un simile meccanismo, malgrado il nesso intelligibile che noi scopriamo tra le sue articolazioni, sarebbe al tutto inesplicabile nel suo complesso perchè privo di causa adeguata, di ragion sufficiente, ove escludessimo una causa ordinatrice intelligente. Che anzi la stessa immutabilità e inflessibilità delle sue leggi ci sembrerebbe inconciliabile con la varietà dei prodotti e delle esigenze della vita. Poichè un meccanismo ateistico non può invocare un'adattabilità del meccanismo stesso di natura nel suo complesso, voglio dire nella sua totalità, alle esigenze al tutto diverse della vita.

Tutte le obbiezioni mosse da Bergson al darwinismo cadono prive di efficacia, di fronte alla concezione finalistica.

Certo è, tuttavia, che la scienza non pretende di aver detta la sua ultima parola sulla genesi di simili strutture e chi sa quanti fattori sconosciuti restano a scoprire. Questa ignoranza per altro, quando essa ne sia consapevole, non le nuoce affatto; mentre le nuocerebbe molto il prendere per « spiegazioni » certi fattori immaginarii che altro non sono che proiezioni della nostra impazienza di sapere di più. Il Bergson, e molti altri con lui, non avvertono che fattori intelligenti parziali non potrebbero in verun modo bastare a spiegare la genesi di forme nuove e di apparecchi sì complessi, a meno di essere trasformate in altrettante divinità onniscienti. Infatti i primi abbozzi dell'organo visivo avrebbero potuto prodursi in modo da compromettere le evoluzioni future. Non basterebbe dunque una intelligenza comunque profonda che ovviasse ai bisogni attuali della vita. Si richiederebbe ancora una intelligenza provvida, che cioè sapesse magari sacrificare una perfezione maggiore del presente (ma implicante un eccesso compromettente di specializzazione) ad una molto maggiore perfezione futura, quando altre e maggiori potenzialità della vita renderanno più vantaggiosa e produttiva una più alta perfezione dell'organismo visivo ed attuabile anche una complicazione magiore.

Ora questo fattore psicologico, immaginato siccome sufficiente dal Bergson, è desso una intelligenza limitata, cieca, imprigionata e dominata dall'organizzazione; oppure la organizzazione quale a noi si rivela alla osservazione esterna con la molteplicità dei suoi elementi, altro non è che un aspetto di una realtà unica che sarebbe l'atto visivo nel suo progressivo sviluppo?

Non v'ha dubbio, Bergson si attiene a questa seconda e così vaga opinione.

Ma se la prima alternativa non renderebbe conto affatto da sola del perchè i primi passi nella evoluzione non siano in direzione tale da compromettere le evoluzioni di un avvenire molto remoto, come sarebbe quello dell'umanità nascitura, questa seconda del Bergson, oltre al vizio intrinseco gnoseologico, non rende conto affatto delle differenze anche notevolissime e significative che si riscontrano tra organi simili in linee evolutive divergenti. Essa nulla ci dice: nè ci lascia intravvedere il modo per cui l'atto della visione si concreti in una forma tale che, in

una specie, i materiali scelti siano diversi da quelli scelti per altra. Essa finge una indipendenza assolutamente erronea e falsa dell'organismo di fronte all'ambiente. Infatti se si suppongono mancare certi principii chimici necessari per la attuazione di un « atto visivo » (leggi di un apparecchio visivo) la produzione di esso sarà la stessa? No certamente. E se sarà diversa, dove ci fermeremo in questa subordinazione dell'organismo all'ambiente?

Dovrà essere illusoria non solo la molteplicità dell'organismo ma quella del mondo esteriore, ed anche illusoria ogni differenza di qualità dell'ambiente? Ma questa è la morte della scienza e del sapere in genere!

§ 2.

Critica bergsoniana del finalismo radicale.

Nella seconda parte del primo capitolo dell'*Evolution créatrice*, Henri Bergson, dopo aver respinto il meccanicismo radicale, passa a far la critica del finalismo radicale.

« La dottrina della finalità sotto la sua forma estrema, quale la troviamo ad es. in Leibniz, implica che le cose e gli esseri altro non fanno che realizzare un programma, una volta tracciato. Ma — soggiunge Bergson — se nulla vi ha di imprevisto, nè invenzione, nè creazione alcuna nell'universo, ancora una volta il tempo diviene inutile. Come nel meccanismo, si suppone qui che tutto è dato. Il finalismo non è dunque altro che un meccanismo a rovescio » (1).

(1) Tra le mille obbiezioni di cui il meccanismo può essere soggetto, questa è pure degna di ponderazione: che si danno parti di organismi ed organismi dei quali, per esserci spiegata la produzione biologica secondo il determinismo meccanico, non siamo avanzati di un passo nella conoscenza della finalità. Perchè questa insoddisfazione, se il finalismo altro non fosse che un meccanismo rovesciato? Non abbiamo noi dedotto o creduto di poter dedurre una forma dalle precedenti, giusta il rigore di leggi biologiche? E perchè mai vi ha ancora campo ad una indagine al tutto distinta, quella del perchè la natura sia stata tale da produrre cotale organismo, vale a dire se quest'ultimo sia un mero effetto di altre vite, oppure se abbia una funzione, se sia un organo, una ruota nell'ingranaggio cosmico?

Se questa domanda è meno imperiosa nel caso di relazioni di finalità esterna (perchè quando si tratta di utilità di un organo, almeno passata,

E Bergson osa perfino conchiudere (pag. 43): la successione non resta dunque che una pura apparenza.

« Però il finalismo non ha le linee così fissate e sì rigide come il meccanicismo; esso comporta tante inflessioni quante si vorranno. Invece la filosofia meccanicista è da prendere o da lasciare. Bisognerebbe lasciarla se il più piccolo grano di polvere, deviando dalla traiettoria preveduta dalla meccanica, manifestasse la più leggera traccia di spontaneità. Al contrario la dottrina delle cause finali non potrà mai essere confutata in modo definitivo. Se se ne scarti una forma, essa ne prenderà un'altra ».

Perciò Bergson confessa che la tesi che egli esporrà in questo libro parteciperà necessariamente del finalismo in una certa misura ed egli vuol indicare con precisione ciò che ne prenderemo e ciò che ne dovremo lasciare.

Primo difetto che Bergson trova nel finalismo è la tendenza che si ha a frazionarlo all'infinito. Eppure questa è la direzione che ha preso la dottrina della finalità.

questa è troppo implicata dalla genesi biologica stessa e meccanica, chè una ragion sufficiente minima, o almeno biologica l'abbiamo dai fattori di evoluzione veri od ipotetici che siano) non è per ciò men vero che essa sorprende assai più e ci guida in modo più eloquente verso il riconoscimento di un provvido disegno intelligente, che non la considerazione della sola finalità interiore. Infatti un « disegno cosmico » è affermazione di una intelligenza trascendente. Si direbbe quasi che il Creatore abbia disposte e intrecciate le cose in modo da rendere inescusabili, giusta le parole di S. Paolo, coloro che si ostinano a negar il suo provvido disegno.

Del resto l'aforisma testè criticato, contiene un altro errore madornale implicato dal primo.

Infatti se si dicesse che il finalismo è meccanismo rovesciato, perchè nella successione finalistica il termine successivo o più recente è causa di quello che lo precede, si direbbe uno sproposito; poichè ciò non potrebbe mai essere immediatamente, ma sibbene per un intervallo infinito, ossia attraverso al pensiero divino, alla ideazione divina che avrebbe tutto coordinato.

Nella ideazione divina tutto è simultaneo, non vi ha nè prima nè dopo, ed è solo per concessione di linguaggio che si può dire che l'un termine è mezzo alla produzione di altro. Tutti i termini di natura son mezzi finchè non si giunga a qualcosa di incondizionato, che molto facilmente può rilevarsi non poter esser di natura, ma solo e tutt'al più unito ad essa per qualche vincolo passeggero, come l'anima di un soggetto morale al corpo.

Bergson pone come stabilito e notorio:

1° Che se anche l'universo nel suo insieme fosse la realizzazione di un piano, ciò non potrebbe mostrarsi empiricamente;

2° Se ci limitiamo al mondo organizzato, non è certo facile provare che tutto vi sia armonia. I fatti dicono piuttosto il contrario. La natura ci pone i viventi alle prese gli uni cogli altri. Essa ci presenta il disordine a fianco all'ordine e il regresso a fianco al progresso.

Bergson pretende che, confusi da questi disordini che si troverebbero nei rapporti di finalità esterna tra i viventi, i finalisti tendano a rifugiarsi nella finalità interna degli organismi singoli « frazionando così l'antica concezione della finalità ». (Pagina 44). « Ed è assurdo, si dice, che l'erba sia fatta per la vacca e l'agnello per il lupo. Ma si dà una finalità interna; ciascun essere è fatto per sè stesso e tutte le sue parti si concertano per il più gran bene dell'insieme. Tale è la concezione della finalità che è stata per lungo tempo classica. Il finalismo si è ristretto al punto da non abbracciare mai, più che un essere vivente alla volta. Col farsi più piccolo ha creduto opporre minore bersaglio ». E qui ha ragione di dire: « Che con ciò (dubito però che mai ciò sia avvenuto in senso così esclusivo) al contrario il finalismo si è esposto maggiormente e che... la finalità o è esterna o non è affatto ».

(Pag. 45). « Infatti », osserva Bergson, « la concezione di una finalità sempre interna si distrugge da sè. Un organismo è composto di tessuti di cui ciascuno vive per proprio conto. Anche le cellule... hanno una certa indipendenza. Ma la difficoltà è grande anche per il principio vitalista inquantochè non vi ha individualità abbastanza spiccata, *tranchée*, in natura... Gli elementi organizzati (pag. 46) che compongono l'individuo hanno essi stessi una certa individualità e rivendicheranno ciascuno il loro principio vitale se l'individuo deve avere il suo. Ma d'altra parte l'individuo stesso non è abbastanza indipendente, non abbastanza isolato dal resto, perchè noi possiamo accordargli un " principio vitale " proprio ».

(Pag. 47). « Invano dunque cercherebbesi di limitare la finalità alla individualità del vivente (finalità interna). Se vi ha

finalità nel mondo essa abbraccia la vita intera in una sola invisibile stretta ».

Non occorre dire che noi accettiamo, perchè già la avevamo ammessa e sviluppata prima di leggere Bergson, questa insufficienza della finalità interna sola e noi pure crediamo (pag. 47) « si debba optare tra la negazione pura e semplice della finalità e la ipotesi che coordina non solo le parti di un organismo all'organismo medesimo, ma ancora ciascun vivente all'insieme di tutti gli altri ».

Infine Bergson si chiede quale sia la origine dell'errore fondamentale del finalismo: errore che consiste nello estendere troppo la applicazione di certi concetti naturali alla intelligenza; ed egli la ravvisa in ciò che « originariamente noi non pensiamo che per agire ed è nel crogiuolo dell'azione che la coscienza nostra si è sviluppata. Ora, per agire, noi cominciamo col porci un fine. Noi facciamo un piano e quindi passiamo al dettaglio del meccanismo che lo realizzerà ».

(Pag. 49). « Ecco perchè meccanismo e finalismo ripugnano a considerare il corso delle cose come una imprevedibile creazione di forme. Entrambi i due principii dicono che il tutto è dato e pertanto si accordano a fare tabula rasa del tempo. Ora, dice Bergson, la durata reale è quella che morde le cose. Se tutto cangia interiormente, la medesima realtà concreta non si ripete giammai, la ripetizione non è dunque possibile che in astratto ».

Bergson dice di avviarsi ad una filosofia ben distinta dal finalismo radicale, ma però più simile a questo che al meccanismo. Essa ci rappresenterà il mondo come un sistema armonico, ma di un'armonia meno perfetta che non sia stato detto. Molte discordanze vi sono possibili, perchè ciascuna specie come ciascun individuo non pensano che a loro, donde un possibile conflitto con le altre forme di vita. Ecco un errore: « L'armonia non esiste dunque di fatto ma piuttosto di diritto ».

Altro errore: sulla genesi di questa armonia Bergson crede che essa non derivi da una aspirazione comune, ma da identità di impulsione.

Ora lasciando la aspirazione comune, che è frase troppo vaga, possiamo ripudiare la espressione: impulsione comune e negare

la cosa per essa designata. Poichè niun impulso esteriore comune basterebbe a render conto di armonie, a meno che non vi sia qualcosa di più; moltissimo di più; un'armonia predisposta nelle relazioni attuali e future tra i membri del sistema.

Bergson imputa al finalismo radicale di creder che la vita proceda come la intelligenza nostra, la quale non è che una veduta immobile e frammentaria presa sopra la vita stessa e che si colloca sempre naturalmente fuori del tempo. La quale ultima obbiezione potrebbe in ciò che ha di vero tutt'al più applicarsi a certe forme antropomorfiche del finalismo radicale; ma non al finalismo stesso, in quanto esso affermi una preparazione anticipata *ab aeterno* di tutte le cose. In altre parole Bergson vuol dire (pag. 56) che questa intelligenza, che altro non sarebbe che un parto, un prodotto, un episodio della evoluzione, non potrebbe dar la chiave della evoluzione di tutta la vita nella sua universalità. La realtà oltrepassa la intelligenza « che è la facoltà di legare il simile al simile, ed è creatrice di nuove forme, e questi effetti siccome non erano in essa dati anticipatamente, non potevano esser da lei presi per dei fini. In breve la teoria delle cause finali non va abbastanza lontano quando si limita a mettere della intelligenza nella natura; ed essa va troppo lontano quando essa suppone una preesistenza dell'avvenire nel presente, sotto forma di idea ».

Ciò stabilito, Bergson viene alla questione più importante: « Se sia possibile provare coi fatti la insufficienza del meccanismo. Noi annunciavamo », segue Bergson, « che se questa dimostrazione è possibile, ciò non potrebbe essere che a condizione di porsi francamente nella ipotesi evoluzionista ». Ora Bergson crede che questa insufficienza, se sia venuto il momento di dimostrarla, non potrà esser posta in evidenza da chi si fermi alla concezione del finalismo classico, e ancor meno da chi lo restringa o lo attenui, ma al contrario solo da chi lo oltrepassi.

Bergson viene a cercar di indicare i principii della sua « dimostrazione ». Egli dice: « Nel corso della evoluzione qualcosa è ingrandito, cresciuto e la vita dalle sue origini altro non è che la continuazione di un solo e medesimo slancio originario che si è suddiviso tra varie linee divergenti. Però (pag. 58) malgrado le prodotte biforcazioni, se le cause che operano nei

varii cammini divergenti son di natura psicologica, esse devono conservar come dei ricordi di *camaraderie* per forza della identità dello slancio primitivo; qualcosa del tutto deve pur sussistere nelle parti; e questo elemento comune potrà rendersi sensibile agli occhi forse per la presenza di organi identici in organismi molto diversi ».

Invece, secondo lui, stando alla concezione meccanicista, più le stirpi divergono, minore probabilità vi sarebbe perchè avessero a svilupparsi organi simili. Mentre in una ipotesi come questa del Bergson, egli dice, questa somiglianza sarebbe al tutto naturale, poichè dovrebbe trovarsi fin negli ultimi rivoletti qualcosa dell'impulsione originaria. Con una fretta poco lodevole ei conchiude: « Il puro meccanismo sarebbe dunque confutabile e la finalità dimostrabile da un lato nel senso particolare in cui noi la intendiamo, se si potesse provare che la vita fabbrica apparecchi identici con mezzi dissimili sopra linee di evoluzione divergenti. La forza della prova sarebbe proporzionale al grado di divergenza delle linee di evoluzione scelte ed al grado di complessità delle strutture similari che si riscontrassero ».

Avevamo detto « con fretta » ma dobbiamo in parte ricrederci, poichè Bergson stesso si prende cura di investigare se la causa comunemente addotta per tali somiglianze, lo adattamento alle condizioni esteriori, sia plausibile. E qui Bergson infila una delle tirate a fondo così comuni tra i filosofi, (e noi pure ne abbiam dato qualche saggio) sopra la improbabilità che a furia di variazioni fortuite si compongano apparecchi complicati di parti cooperanti.

Bergson dice a pag. 63 che « se l'adattamento di cui si parla è passivo, come sarebbe quello di una eliminazione automatica dei non adatti, esso non darà nulla di ciò che dovrebbe costruire; e se invece lo si dichiari attivo, capace di risolvere con calcolo un problema posto dalle condizioni date, si va troppo lontano nella direzione dell'antropomorfismo. In realtà ci si serve di entrambe queste maniere di concepir l'adattamento.

« Come mai vi ha tanta somiglianza nei processi fecondativi di animali e di piante?

« Come ammettere che tante migliaia e migliaia di cause diversissime si siano sommate in effetti identici? Come fare ap-

pello alla pressione delle circostanze esteriori, mentre la utilità stessa della generazione sessuale non è apparente [enorme sproposito!] e mentre eccellenti spiriti veggono nella sessualità delle piante un lusso del quale natura avrebbe potuto dispensarsi? »

Bergson vuol mostrare la ambiguità del termine adattamento e la necessità di oltrepassarlo insieme dal punto di vista della causalità meccanica e del finalismo antropomorfico.

(Pag. 66). « Prendiamo — dice Bergson — l'esempio così caro agli avvocati del finalismo: la struttura di un occhio come l'occhio umano. Non è difficile mostrare che tutti gli elementi vi sono armonicamente coordinati. A ciò si risponde invitando l'avvocato delle cause finali a collocarsi dal punto di vista della ipotesi evoluzionista. Se si consideri la funzione visiva, alle sue origini, negli infusorii là ove essa è ridotta ad una semplice impressionabilità quasi chimica di una massa di pigmento per la luce... Per una serie indefinita di azioni e reazioni tra funzione ed organo e senza fare intervenire una causa extra-meccanica si potrebbe spiegare la formazione di un occhio complesso come il nostro. La questione è infatti difficile a risolvere se la si ponga fin da principio tra la funzione e l'organo come fanno il meccanismo, e la dottrina della finalità. Poichè organo e funzione son tra loro siffattamente condizionati che è difficile dire *a priori* nell'enunciato del loro rapporto se valga meglio cominciare dal primo come vuole il meccanismo oppure dal secondo come vorrebbe la dottrina della finalità » (1).

(Pag. 67). Bergson crede che « la discussione prenderebbe una piega più conclusiva se si comparassero tra loro due termini più simili, ossia organo ad organo ». Pertanto propone di considerare l'occhio della seppia e quello dei vertebrati. Se si accetti l'ipotesi di un accumulazione di minime variazioni spontanee e quasi insensibili proposta da Darwin, il loro numero e la loro coordinazione appaiono esigere un tempo eccessivamente lungo. Come supporre che le medesime variazioni in numero incalcolabile si siano prodotte sopra linee diverse indipendenti, se esse erano puramente accidentali? Se poi ammettessimo che le

(1) Veramente il meccanismo non pretende affatto questo; e non v'è, riguardo a ciò, opposizione alcuna tra meccanismo e finalità.

variazioni erano abbastanza grandi, per ridurle di numero, la difficoltà risorge sotto altra forma; come mai esse erano tali, volta per volta, precisamente da non disturbare l'armonia colle altre? Che se poi si consideri l'adattamento come dovuto all'azione plasmatrice delle condizioni esteriori e non più alla sola eliminazione automatica di variazioni « spontanee » non adatte, si può osservare che non si vede come la luce, la quale può benissimo immaginarsi sviluppare una macchia di pigmento o abbozzo di organo visivo iniziale, potrebbe sviluppare per virtù propria un apparecchio come l'occhio dei vertebrati.

A questo punto Bergson adduce fatti comparabili a quelli di *Artemia salina* e di *Branchipus stagnalis*. Egli crede dover distinguere tre sensi in cui si può parlar qui di causa.

Una causa può agire:

1° per impulsione (es. palla bigliardo);

2° per *déclanchement* o liberazione (es. scintilla che fa esplodere un composto);

3° per *déroulement* od azione svolgente (es. il rilasciamento graduale della molla che fa agire il fonografo).

« Ciò che distingue tra loro i tre casi è la solidarietà più o men grande tra la causa e l'effetto. Nel primo, la quantità e la qualità dell'effetto variano colla quantità e qualità della causa. Nel secondo, nè la quantità nè la qualità dell'effetto variano colla quantità e qualità della causa: l'effetto è invariabile.

Nel terzo caso, infine, la quantità dell'effetto dipende dalla quantità della causa; ma la qualità della causa non influsice sopra la qualità dell' effetto. Infatti, più sarà lunga l' azione della molla che fa agire il cilindro e più lunga sarà la porzione che io udirò della melodia; ma la natura della melodia che io udrò non dipende dall'azione della molla.

In realtà nei due ultimi casi l'effetto è più o meno dato anticipatamente e l'antecedente è piuttosto, in vario grado, occasione che non causa.

Ora, dice Bergson, le variazioni di *Artemia* evidentemente non ponno esser riferite a mera azione impulsiva di una causa. In questo caso, l'azione causale della salsedine del mezzo ha un significato intermedio tra quello di causa per *déclanchement* e

di causa per *déroulement*. Ma neanche queste due azioni che sono riferiblii ad azioni fisico-chimiche non ponno valere per la origine di apparecchi complicati come l'occhio dei cefalopodi e dei vertebrati. Come potrebbesi ammettere che la luce abbia fatto sviluppare una serie di apparecchi fisico-chimici di simile complicazione? Insomma Bergson conchiude che (pag. 91) nulla è più contrario ai principii meccanistici che questa supposta produzione di un medesimo effetto per due accumulazioni diverse di piccole cause. Insomma « sarebbe (pag. 83) in un principio interno di direzióne che ci si dovrebbe rifugiare per spiegare questa convergenza di effetti. Mentre la possibilità di questa non appare nè nella teoria darwinista nè in quella delle variazioni brusche ». Ma neppure la ortogenesi di Eimer soddisfa Bergson in quanto Eimer non fa intervenire altro che cause fisico-chimiche. Invece Bergson scrive: Se vi ha ortogenesi, una causa psicologica interviene. Ma questa non dovrebbe essere uno sforzo cosciente dell'animale come Lamarck suppose.

Bergson ravvisa (pag. 95) nello slancio originario della vita, il quale si va suddividendo nelle varie linee di evoluzione, la causa profonda delle variazioni, almeno di quelle che si addizionano regolarmente e danno origine a nuove specie.

Tuttavia « se si accetti la ipotesi di uno slancio originario comune, le due stirpi potranno sopra punti particolari evolvere identicamente. Questo Bergson vuol dimostrare coll'esempio scelto dell'occhio dei cefalopodi e vertebrati.

(Pag. 96). « Vedemmo, dice Bergson, la impotenza del meccanismo a spiegare la correlazione delle parti nell'occhio. Ciò le viene a ragione obbiettato dalla teoria finalista.

« Quest'ultima afferma che le parti sono state riunite sopra un piano prestabilito in vista di uno scopo. Nel che essa assimila il lavoro della natura a quello di un operaio il quale proceda esso pure per collegamento di parti allo scopo di realizzare un modello. Il meccanismo ben a ragione rimprovererà al finalismo il suo carattere antropomorfico. Ma non si avvedrà che esso stesso procede in modo analogo supponendo che la natura abbia lavorato riunendo delle parti. Ma un semplice colpo d'occhio su lo sviluppo di un embrione gli avrebbe mostrato che la natura procede in modo al tutto diverso e cioè non per asso-

ciazione e addizione di elementi; ma per dissociazione e sdoppiamento.

Ma in qual modo, si chiede Bergson, si potranno oltrepassare insieme il meccanismo ed il finalismo? In questo modo: Abbiam detto che se si analizzino le parti di un apparecchio si va all'infinito (idea tolta da Leibniz) sebbene il funzionamento ne sia cosa al tutto semplice.

« Ora sarebbe appunto questo contrasto tra la semplicità della funzione e la complessità della struttura che dovrebbe farci aprire gli occhi.

« In generale quando uno stesso oggetto ci apparisce da una parte semplice e dall'altra come infinitamente complesso, i due aspetti sono ben lungi dall'avere la stessa importanza o piuttosto il medesimo grado di realtà. La semplicità appartiene all'oggetto medesimo; e la complicazione infinita delle vedute che noi prendiamo sopra l'oggetto girandogli attorno appartiene ai simboli giustapposti, pei quali i sensi nostri ovvero la nostra intelligenza ce lo rapresentano: più generalmente a degli elementi di ordine diverso coi quali noi cerchiamo di imitare artificialmente l'oggetto stesso, ma coi quali esso rimane incommensurabile.

« Insomma l'errore sarebbe paragonabile a quello di interpretare la produzione di un quadro come quella di una struttura a mosaico. Ora in natura non si danno frammenti riuniti. Ma invece l'atto semplice, proiettato sopra la tela del quadro, si è diviso ai nostri occhi in mille e mille quadratini mirabilmente riordinati. Così l'occhio colla sua meravigliosa complessità di struttura potrebbe non esser che l'atto semplice di visione in quanto si suddivide per noi in un mosaico di cellule il di cui ordine ci sembra meraviglioso una volta che noi ci siamo rappresentati il tutto come un aggregato.

« Segue un confronto col movimento del braccio che, percepito da noi interiormente, appare semplice, ma dal difuori è analizzabile in una serie anche infinita di posizioni successive. Ma è evidente che per eseguire quel movimento non è stato necessario rappresentarsi prima la successione dei punti nella loro direzione e poi eseguirli.

« Analogamente è della complessa struttura dell'occhio. Nè il meccanismo nè il finalismo coll'analisi della coordinazione giun-

geranno mai a coglier la realtà stessa dell'oggetto, non riuscendo mai ad esaurirlo in tutta la sua integrità e concretezza. Ma in un altro senso, meccanismo e finalismo vanno troppo oltre poichè attribuiscono alla natura il più formidabile lavoro di Ercole, pretendendo che la natura abbia dovuto realizzare le più incredibili fatiche per innalzare la molteplicità delle variazioni all'atto semplice di visione. No. Il suo atto semplice si troverà diviso in una moltitudine di elementi che si troveranno coordinati ad una medesima idea come il movimento di una mano è stato decomponibile in una infinità di punti tutti soddisfacenti ad una medesima equazione.

« Infine — dice Bergson — altro è fabbricare altro è organizzare. Nel fabbricare si procede, per così dire, dalla periferia al centro. Infatti per fabbricare si scelgono e tagliano le parti in modo da renderle atte ad una particolare costruzione. Questo è proprio dell'uomo. Invece per organizzare si procede dal centro alla periferia o come direbbero i filosofi dall'uno al multiplo propagandoli in onde concentriche.

« Certo, alla scienza è necessaria per la analisi questa assimilazione provvisoria degli organismi a macchine. Ma ben altro è il punto di vista della filosofia.

« Per noi le parti di una macchina organizzata rappresentano bene il tutto del lavoro organizzatore ma le parti della macchina non corrispondono per nulla a parti del lavoro poichè la materialità di questa macchina non rappresenta più un insieme dei mezzi impiegati, ma un insieme di ostacoli girati ed essa è piuttosto negazione che una realtà positiva.

(Pag. 104). « L'ordine e la coordinazione delle parti dell'occhio non potrebbe essere imperfetto per la semplice ragione che il processo reale che gli ha dato origine non è composto di parti.

« Di questo nè il meccanismo nè il finalismo non tengono il debito conto.

« In fondo al nostro stupore vi ha sempre l'idea che una parte soltanto di quest'ordine avrebbe potuto realizzarsi e che la sua realizzazione completa sia una specie di grazia. Questa grazia i finalisti se la fanno dispensare dalle cause finali mentre i meccanisti pretendono conquistarla passo a passo colle piccole variazioni. Ma entrambi scorgono in quest'ordine qualcosa di po-

sitivo e nella sua causa qualcosa per conseguenza di frazionabile chè comporti tutti i gradi possibili di compimento.

« In realtà la causa non può produrre il suo effetto che in blocco e di maniera compiuta. Dipenderà solo dall'essere andate più o meno lontano nel senso della visione se l'occhio avrà più o meno complessità.

Pag. 105. « Ma parlando di un processo verso la visione, non ritorniamo noi all'antica idea o concezione della finalità? Così sarebbe certamente se questa marcia richiedesse la rappresentazione cosciente o incosciente di uno scopo da raggiungere. Ma la verità è che essa si effettua in ragione di uno slancio originario della vita, che essa è implicata in questo movimento medesimo e che è precisamente per questo che la si ritrova sopra linee di evoluzione indipendenti ».

Bergson pretende nientemeno che la imprevedibilità delle forme prodotte nel corso della evoluzione implica (a pag. 105) un rudimento di scelta. « Ma siccome una scelta presuppone la rappresentazione anticipata di più azioni possibili si richiede che le possibilità si disegnino pei viventi in modo anticipato. Ora la percezione visuale non è altra cosa. I contorni visibili dei corpi sono il disegno della nostra azione eventuale sopra di essi ».

Sfido io a negare che quest'ultima affermazione non contenga la massima inintelligibilità ed il massimo artificio.

Bergson prenderà poi a trattare non più quello che linee di evoluzione divergente hanno di analogo; ma ciò che esse hanno di complementare.

§ 3.

Osservazioni alla critica bergsoniana del finalismo.

Veniamo ora alla critica del finalismo tentata da Bergson.

Diamo ragione a Bergson (e già lo avevamo conchiuso prima di leggere i suoi scritti) quando egli afferma che se si neghi la finalità esterna si nega ogni finalità. Ma la dottrina classica della finalità, quale è stata oggetto delle critiche di Kant, non ha mai negata la finalità esterna e questa sarà stata solo qualche defezione di scrittori moderni. L'errore fondamentale del finalismo

radicale sarebbe per Bergson quello di estendere troppo oltre la applicazione di certi concetti radicali naturali alla nostra intelligenza, in quanto essa è nata per l'azione. Infatti per agire, noi ci proponiamo un fine e per questo scegliamo dei mezzi, o in altre parole il meccanismo che realizzerà un certo piano. E per realizzare questo, e prima ancora per concepirlo, bisogna che noi sappiamo estrarre dalla natura certe somiglianze che ci permetteranno di anticipare sopra l'avvenire. Ora appunto per questa sua origine la nostra intelligenza ripugna dal pensare la origine di forme nuove che non siano riducibili all'antico. Essa trovasi a suo agio nelle ripetizioni.

Ora la realtà che si evolve oltrepassa la intelligenza e i finalisti errano, peccano per difetto quanto pretendono confinare la vita nei limiti della intelligenza e spiegar quella per questa (pagina 56). E incalza Bergson: « siccome gli effetti che constatiamo non erano anticipatamente dati nella vita, essi non potevano essere presi dalla vita come fini, sebbene una volta prodotti essi ammettano una spiegazione razionale. In breve la teoria delle cause finali non va abbastanza lontano quando essa si limita a mettere della intelligenza nella natura ed essa va troppo lontano quando suppone una preesistenza dell'avvenire nel presente sotto forma di idea ».

Rispondo: Tutte queste « critiche » di Bergson colpiscono solo una certa interpretazione così antropomorfica del finalismo, che è dubbio se mai qualche filosofo l'abbia adottata. Essa equivale a dire: Nella evoluzione si producono delle variazioni che non sono prevedibili per la mente umana. Dunque non può essere una intelligenza come la umana che ha predeterminata la evoluzione. E noi aggiungiamo: La critica di Bergson pecca per eccesso di antropomorfismo implicitamente attribuito ai finalisti quando dice che i finalisti invocano troppo poco, ponendo della intelligenza nella natura. E pecca poi per difetto di ogni analogia tra una mente umana ed una possibile mente preordinatrice, quando pretende implicitamente che quello che è imprevedibile per noi debba esserlo anche per qualsivoglia intelligenza, per quanto elevata sopra la condizione umana.

Certo Bergson ha ragione quando dice che erra il finalismo se attribuisce alla causa della evoluzione, delle rappresentazioni,

specie se con tal parola intenda designare processi mentali simili ai nostri. Una stessa realtà può essere rappresentata in modo diverso da diverse intelligenze, anche se tutte si ammettano capaci di percepire obbiettivamente la realtà esteriore. Si può trattare di differenza di grado e anche di qualità di conoscenza. Insomma: valgono contro il finalismo solo quelle obbiezioni di Bergson che prendono di mira un finalismo puerile, quale potrebbe essere forse tutt'al più immaginato da un selvaggio o da un uomo moderno non abituato a meditare. Ma dalla esclusione di immagini o di rappresentazioni simili alle umane non segue affatto che si debba escludere la premeditazione. E, a sua volta, la predeterminazione non è affatto distruttiva di una creazione; ma solo di una creazione naturale anarchica, quale la suppone il Bergson, una specie di autocreazione arbitraria, che non so quali garanzie di riuscita offrirebbe per la evoluzione cosmica.

Per un orrore della banalità, che noi pure fino ad un certo punto sentiamo, di fronte a certe grettezze di taluni, nei quali lo zelo non è pareggiato dalla intelligenza e sopratutto dalla intuizione, Bergson si getta in braccio ad una licenza « creativa » che pei suoi frutti confina con la sterilità. Vero è che abusando del meccanismo si finirebbe, per la smania di rendere tutto intelligibile, a negare lo stesso libero arbitrio; ma è savio procedimento non concedere di queste intelligibilità finchè non vi si sia costretti da ragioni inoppugnabili. Ora tali non sono certo le difficoltà che Bergson oppone al finalismo classico.

A pag. 96, Bergson scrive della dottrina della finalità: « Essa ci dice che le parti sono state riunite sopra un piano preconcepito in vista di uno scopo. Nel che essa assimila il lavoro della natura a quello dell'operaio, il quale procede egli pure mediante il collegamento di parti in vista della realizzazione di un'idea ovvero della imitazione di un modello. Il meccanismo rimprovererà dunque con ragione al finalismo il suo carattere antropomorfico ».

Ecco una conclusione eccessiva! Che alcune forme del finalismo siano antropomorfiche è ben naturale. Sarebbe strano che l'uomo « che non sa intendere le cose di quaggiù, intenda le cose di lassù ». Ma anzitutto si deve distinguere la tecnica naturale della produzione dalla ideazione. La scienza con la teoria

della evoluzione sarebbe già un ottimo correttivo contro lo antropomorfismo della tecnica di produzione. Grazie alla dottrina evolutiva Dio, sebbene vigile sopra la creazione, diventa talmente remoto dai procedimenti umani da conferire quasi alle cose la apparenza di autoproduzione. Un selvaggio assistendo allo svolgersi delle forme sul pianeta potrebbe credere ad un'autoproduzione. Ma da ciò non segue affatto che una critica diretta contro l'antropomorfismo della tecnica di produzione, abbia la identica validità contro quello della ideazione. Già nel fatto della ideazione possiamo aspettarci di trovare una similitudine più reale della Causa intelligente, poichè è stato detto la intelligènza essere fatta partecipe del divino, od almeno ad essa il divino essere partecipabile.

La intelligenza umana, mentre fallisce, sente la propria debolezza ed avverte, se sia educata, la necessità dell'emenda e di un appoggio. Essa comprende che una intelligenza che abbia ordinato il cosmo alla vita, per quanto ciò si debba dire in un senso ineffabilmente più profondo e misterioso, per essere infinitamente al disopra di ciò che essa può afferare, non per questo è concezione assurda o illegittima. Essa può anche congetturare che la ideazione divina trascenda la umana di quanto la tecnica di natura trascende la tecnica umana; anzi incomparabilmente più. Però essa, per confessare le differenze, non chiude gli occhi alle similitudini consolanti. Che cosa vi sarebbe mai di antropomorfico in una creazione che abbraccia forme di vita dalla solidarietà trascendente il tempo e lo spazio?

Ma i moderni critici della « creazione » non avvertono che se una antropofobia è doverosa e necessaria nel passare dall'uomo a Dio, essa diventa al tutto stolida e sofistica nel passare da Dio all'uomo.

Mi spiego con un esempio tratto dalla biologia: Se è erronea una interpretazione umana del fatto di un protozoo, per contro sarebbe ben stolta pedanteria una interpretazione che non volesse scoprire nell'unicellulare la somiglianza fondamentale o embrionale con qualche carattere dell'uomo o della vita umana, ad es., respirazione, nutrizione, ecc. Ora malgrado la distanza infinita, se è stolto cercare caratteri umani in Dio, e questo è il vero antropomorfismo condannabile e base di ignoranza, per

contro sarebbe stolto ed ingrato misconoscere i caratteri divini, almeno possibili, nella creatura.

In questa ricognizione delle relazioni, tra realtà così infinitamente lontane, la via o il processo logico è irreversibile e non può essere che discendente. Nè valga obbiettare che oggi nelle discipline biologiche prevale il metodo discendente. Anzitutto, come altrove ho notato, la stessa intelligibilità delle forme inferiori non sarebbesi forse conseguita senza una previa comparazione sommaria discendente, al lume della fisiologia degli esseri superiori. Senza di questa, come sarebbesi applicata la omonimia ai fatti fisiologici della nutrizione, riproduzione, ecc.?

Inoltre l'ordine di esplicazione della evoluzione non è l'ordine di ideazione. Anzi il finalismo postula appunto che i caratteri degli unicellulari fossero preordinati alla vita dei metazoi più alti. Sicchè, la rivelazione che noi abbiamo della vita nelle forme più alte ci soccorrerebbe per una intelligenza più completa e più vera anche delle forme inferiori.

D'altronde ciò non è poi tanto strano. La scienza procede qui sopratutto per analisi. Ma nel metodo discendente, che essa almeno implicitamente presuppone, essa procede per visione intuitiva o, se si preferisce, ricercando non il simile ma la similitudine.

Ha detto Claparède: Se interrogo la natura in serie di discendente, essa mi parla in termini di coscienza; se poi in ordine ascendente essa parla in termini di fisiologia.

Vero! Il metodo discendente ci espone perciò al rischio di una interpretazione antropomorfica, se esso proietti l'uomo nell'animale, anzichè rintracciare in certo modo gli equivalenti di certi caratteri umani negli esseri inferiori.

Ora, *sit venia* al confronto, il finalismo non implica affatto un'idea antropomorfica, se si intenda che in Dio debba essere stato e sia come una preordinazione possibile di idee, alla esistenza della quale offra una pallidissima immagine e simbolo la ideazione e volizione umana.

Gli è che con ciò noi ripetiamo il finalismo da Dio e non riduciamo Dio al finalismo umano, ossia alla meschina ideazione umana in ciò che essa ha di gretto e limitato.

INDICE

PARTE PRIMA

DA SPINOZA A KANT

I.

Benedetto Spinoza (1632-1677).

II.

Guglielmo Leibniz (1646-1716).

III.

Samuele Clarke (1675-1729).

IV.

Antonio Genovesi (1712-1769).

V.

DAVID HUME (1711-1776).

VI.

EMANUELE KANT (1724-1804).

PARTE SECONDA

I FILOSOFI DEL SECOLO XIX

VII.

GIORGIO HEGEL (1770-1831).

VIII.

L. F. JÉHAN DE SAINT-CLAVIEN (1803-dopo 1870).

IX.

ARTURO SCHOPENHAUER (1788-1860).

X.

Felice Lamennais (1782-1854).

XI.

Enrico Lachelier (1832-1918).

XII.

Carlo Fortlage (1806-1871).

XIII.

Guglielmo Whewell (1794-1866).

XIV.

Paul Janet (1823-1899).

XV.

Alfredo Fouillée (1832-1912).

XVI.

FEDERICO PAULSEN (1846-1908).

XVII.

WILLIAM JAMES (1842-1910).

XVIII.

HANS DRIESCH (Nato nel 1867).

XIX.

HENRI BERGSON (Nato nel 1859).